LIBRARY OF PRINCETON
JAN 22 1993
THEOLOGICAL SEMINARY

BT 153 .M4 A84 1949
Asensio, Félix, 1909-
Misericordia et veritas

LIBRARY OF PRINCETON
APR 12
THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/misericordiaetve00asen

ANALECTA GREGORIANA
CURA PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE EDITA

VOL. XLVIII
SERIES FACULTATIS THEOLOGICAE
Sectio B (N. 19)

FÉLIX ASENSIO S. J.

MISERICORDIA ET VERITAS

EL HÈSED Y 'ĔMET DIVINOS

SU INFLUJO RELIGIOSO-SOCIAL EN LA HISTORIA DE ISRAEL

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 22 1993
THEOLOGICAL SEMINARY
APR 12
THEOLOGICAL SEMINARY

ROMAE
APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE
1949

IMPRIMI POTEST

Romae, 2 Maii 1948

P. Aug. Bea S. I.
Rector Instituti Biblici

IMPRIMATUR

Ex Vicariatu Urbis, die 28 Dec. 1948

† A. Traglia
Archiep. Caesarien., Vic. ger.

ROMAE - TYPIS TIPOGR. PII X

ADVERTENCIA

Dado el empuje con que el estudio de la Teología Bíblica de ambos Testamentos se ha ido manifestando en el último medio siglo, hay que dar por imposible el silencio de los estudiosos sobre el חֶסֶד y el אֱמֶת divinos. Así razonaba cuando, durante el curso 1941–1942 pensé, con el consejo y bajo la guía del querido P. Alberto Vaccari, en un estudio serio y personal del tema. Y razonando de este modo, en parte estaba en lo cierto, pero desacertaba en parte.

Pronto encontré que sobre חֶסֶד se había insistido, y aun a primera vista hasta parecer agotada la materia, o en estudios monográficos exclusivos de חֶסֶד, o en otras monografías donde, con el estudio de otros términos, el de חֶסֶד entraba también como elemento principal. No voy a repetir obras y autores recogidos en la Bibliografía, y cuyo solo título nos da una idea suficientemente clara de su contenido general. La lectura de estas obras me volvió de nuevo la ilusión de la posibilidad de un trabajo personal, que el título de los citados estudios o monografías había casi absolutamente hecho desaparecer. Si el trabajo realizado era mucho, no era reducido el campo que aún quedaba.

En primer lugar, se había dado al estudio de חֶסֶד un enfoque unilateral y como de consigna, imposible de mantener sin obligar a interpretaciones menos naturales. De aquí esa rigidez y falta de personalidad que quitaba a חֶסֶד frescura y encanto.

Faltaba además en el estudio de חֶסֶד cuanto significase exegesis teológica anterior al último siglo, mientras se prodigaban citas posteriores. El silencio me pareció desde el primer momento menos justo: un término de la amplitud y resonancia bíblica de

חֶסֶד no podía haber pasado inadvertido a la vieja exegesis teológica del campo católico. Faltarían estudios monográficos, pero no podían faltar notas de exegesis atinada y profunda.

Por fin ¿era del todo justa la actitud ante las traducciones tradicionales griega y latina? Precisamente esos autores anteriores al último siglo, unos con gran conocimiento del griego, otros además buenos conocedores del hebreo y el latín, podían ayudarnos a ver el alcance de los LXX y la Vulgata. De aquí nació la idea de un capítulo preliminar, el capítulo primero, de lectura menos fácil, pero que creí podía contribuir a dar luz sobre los términos empleados en las un tanto maltratadas traducciones griega y latina.

En cuanto a אֱמֶת ví que la actividad había sido relativamente escasa. Por lo mismo el campo se presentaba ya desde el principio más abierto al trabajo personal y de propia iniciativa. Por lo demás, acaso en torno a אֱמֶת, solo o unido a חֶסֶד, y en torno a sus traducciones cabía también un trabajo de revisión equivalente al que podía realizarse en torno a חֶסֶד.

Parecía, por lo tanto, posible dar un poco de luz a un punto teológico del A. Testamento, ayudar a descubrir un aspecto de la imagen de aquel Dios, que quiso presentarse como Dios חֶסֶד וֶאֱמֶת, y puse manos a la obra. Quisiera haberlo logrado para gloria de ese mismo Dios y para mostrarme prácticamente agradecido a cuantos en el Pontificio Instituto Bíblico supieron hacerme amar la Sagrada Escritura y la verdad.

Roma, Navidades de 1948.

FÉLIX ASENSIO S. J.

Capitulo Primero

LOS TERMINOS HEBREOS Y SUS TRADUCCIONES

A) אֱמֶת frente a אמן y sus formas derivadas.

Escribe G. Quell : « אֱמֶת se ha formado de la raíz אמן ('amin) siguiendo el modo de formación de los femeninos segolados. La נ de la raíz asimilada a la formativa ת ha dejado su huella en los sufijos de la flexión, אֲמָתִי, אֲמָתְךָ » [1]. Ahora bien, el sentido primitivo de אמן es *estar firme, seguro* [2]. En la forma Q. se usa sólo en sus participios y se encuentra aplicado casi exclusivamente

---

[1] *Theol. Wört.* I, p. 233. Lo mismo se lee en Bauer-Leander, *Historische Grammatik der hebr. Sprache des A. T.* Halle I (1922), 77 j A.

[2] Arab : *amina*, etióp : *amna*, aram : הֵימִין, siriac : *haimen* : Confiar, creer. F. Zorell, *Lexicon Hebraic. et aram. V. T.* Roma 1940, escribe al fin de su estudio sobre אֱמוּנָה : Cf. Ni. Hi : « affine est ar. *manna* benevolus f., beneficia tribuit, ad quod Cf. supra אי liberalitas ». Supuesta de una parte por lo que toca a אֱמוּנָה su derivación cierta de la raíz hebrea אמן, y de otra la existencia en árabe de los términos *amuna*, fidelis fuit, y *amina*, confidit, equivalentes a las formas Ni. e Hi. de la raíz hebrea אמן. sólo se podrá hacer intervenir esa nueva raíz arabe *manna*, — a no ser que se la considere idéntica originariamente a *amina* de la que sólo el uso la ha diferenciado — si אֱמוּנָה tiene en algunos pasajes un significado imposible de explicar con la exclusiva derivación del hebreo אמן. Este significado defendido por P. Joüon en *Mel.* 5, p. 406, lo propone Zorell para una serie de textos : para unos por su paralelismo con חֶסֶד, para otros aun independientemente de este paralelismo. A su tiempo estudiaremos este punto de vista.

a las personas [3]: así se llama אֹמֶנֶת a la niñera, aya [4]; y a los niños llevados por sus criados llama el profeta Jeremías אֲמוּנִים [5].

Roto el círculo de este significado puramente material, como sucedió con el antiguo παιδαγωγός griego, son אֹמְנִים aquellos a cuyo cargo corre el cuidado, la educación de los niños: pedagogos, educadores, tutores [6]. Tales, en la persona de reinas y de reyes, los prometía el Señor a su pueblo para tiempos mejores [7], y tal a su pesar se sentía Moisés frente al Israel peregrino cuando, hastiado del continuo murmurar de su gente, se quejaba al Señor y le pedía relevo de su cargo: « ¿Acaso he engendrado yo a todo este pueblo, le he dado a luz para que tú me digas: Llévalo en tu regazo, como lleva הָאֹמֵן al niño de pecho, hasta la tierra que juraste a sus padres? » [8].

En Ni. gana mucho en extensión el sentido fundamental de la raíz אמן: se usa en perfecto, imperfecto y participio, y su significado se amplía con matices completamente nuevos. נֶאֱמָן pasa como rozando los límites de la firmeza o estabilidad material de un objeto [9], para detener su paso junto a esa otra clase de estabilidad de orden superior, que es para Israel y sus hombres buenos seguridad en la prueba [10], castigo incesante para el pueblo prevaricador [11], y para la familia escogida de David duración perpetua en la estirpe, la realeza y el sacerdocio. Así hablaba el anuncio de Señor proféticamente transmitido a Helí por aquel « vir Dei » de que nos habla el primero de los libros de Samuel; a David por Abigaíl y Natán; a Jeroboam por el profeta Ahías y

---

[3] En 2 Re. 18, 16 se aplica a las columnas del palacio.

[4] 2 Sam. 4, 4; Ru. 4, 16.

[5] Tr. 4, 5.

[6] 2 Re. 10, 1.5; Est. 2, 7.

[7] Is. 49, 22-23. Véase también usada en este sentido la forma Ni. en Is. 60, 4.

[8] Núm. 11, 12.

[9] Jer. 15, 18.

[10] 2 Cr. 20, 20; Is. 7,9.

[11] Deut. 28, 59,

por boca de Isaías al entonces encargado del Templo, Sobna. Más tarde, quizás en los años amargos del destierro, recogerá el salmista con sabor de eternidad el eco de esta promesa davídico-mesiánica, para obligar al Dios autor de ella a mirar por la existencia del pueblo [12].

Pero sobre todo se encierra en la forma Ni. algo más profundo, aquella cualidad tan atrayente y social que tan alto habla del hombre: la fidelidad. En la forma Q. no se conoce este aspecto. Porque aunque es cierto que se encuentra el término אֱמוּנִים con el significado de fiel y fidelidad [13], pero no se trata en esos casos del plural pasivo de Q., sino del plural del adjetivo אָמוּן o del abstracto poético אֱמוּן. Por el contrario en la forma Ni., נֶאֱמָן es el hombre fiel, con garantías de tal a través de las diversas actividades de su vida social o religiosamente considerada. Sobre el נֶאֱמָן se posará satisfecha y decidida en busca de cooperadores seguros la mirada del hombre [14], y sobre él recaerá la predilección de Dios [15] que, fiel en sí y ejemplar de fidelidad [16], fiel ha de mantenerse siempre a su revelación, a su pacto y a su ley [17]. Notemos de paso que cuando en este campo de la fidelidad la forma Ni. se aplica a un dicho, a una predicción, el significado de veracidad que entonces toma, no es sino la misma fidelidad de quien, fiel a sus deberes cuando obra, lo es a su conciencia cuando habla [18].

Bajo tres aspectos se presenta la forma Hi.: con el significado intransitivo de *mantenerse firme* en un único ejemplo [19], con el más ordinario de *confiar* expresado absolutamente [20], o seguido

---

[12] 1 Sam. 2, 35 : 25, 28 ; 2 Sam. 7, 16 ; 1 Re. 11, 38 ; Salm. 89, 29. 38 ; Is. 22, 23.

[13] Véase por ejemplo Is. 26, 2 ; Salm. 12, 2 ; Prov. 13, 17.

[14] 1 Sam. 22, 14 ; Is. 8, 2 ; Prov. 25, 13 ; Neh. 13, 13.

[15] Núm. 12, 7 ; 1 Sam. 2, 35 ; 3, 20 ; Salm. 101, 6.

[16] Deut 7, 9 ; Is. 49, 7 ; Jer. 42, 5 ; Os. 12, 1.

[17] 2 Cr. 1, 8-9 ; 6, 17 ; Salm. 19, 8 ; 89, 29 ; 93, 5 ; 111, 7 ; Is. 55,3.

[18] Gén. 42, 20 ; 1 Re. 8, 26.

[19] Job. 39, 24.

[20] Job. 29, 24.

de un infinitivo [21], un acusativo [22], o la particula בְּ [23]; y finalmente con el frecuentísimo de *creer*, que es *fiarse* tratándose de personas, y *convencerse* tratándose de hechos. Falta a veces el término, objecto directo de esta fé [24]; pero con frecuencia se indica precedido de las preposiciones לְ [25] y בְּ [26] aplicadas indistintamente a personas y a cosas, o de la partícula כִּי [27]. Entre los salmos, dos principalmente, el Salm. 106, 12. 24 y el 78, 22. 32, usan esta forma en textos que aluden a la protección de Dios sobre su pueblo desde Egipto hasta la tierra prometida [28].

Si, tratándose de Hi., cuando el objeto del verbo es el término *verbis eius* en su sentido propio de *palabra*, más bien parece ha de preferirse el significado de *creer*, y por el contrario el de *fiarse, confiar*, cuando el término es Dios; sin embargo es difícil de ordinario distinguir del todo ambos significados [29]. Hay entre ellos un punto de convergencia, porque el *fiarse* arranca del *creer* y en él tiene su punto de apoyo. Tener por veraz a uno — escribe Pedersen — significa confiarse a él [30].

Bajo toda esta variedad de significados es manifiesto que aparece una nota común a todos ellos: es la nota esencial de *firmeza, estabilidad, constancia*, que naturalmente ha de diferenciarse al aplicarse a objetos de diversa especie, hasta desdoblarse en toda esa serie de matices diversos que hemos notado. Con esto podemos ya vislumbrar la amplitud de horizonte que se abre al paso del término אֱמֶת. No es ya sólo la presencia de lo animado y lo inanimado, de la materia y del espíritu, del hombre y de Dios lo

---

[21] Job. 15, 22.

[22] Juec. 11, 20.

[23] 1 Sam. 27, 12; Miq. 7, 5

[24] Ex. 4, 31; Is. 7, 9; 28, 16; Hab. 1, 5.

[25] Gén. 45, 26; Ex. 4, 1. 8. 9; Deut. 9, 23; 1 Re. 10, 7.

[26] Gén. 15, 16; Ex. 4, 31; Núm. 14, 11; 20, 12; Dt. 1, 32; Jon. 3, 5; Job. 4, 18; 15, 15. 31.

[27] Ex. 4, 5; Job. 9, 16; 39, 12; Tren. 4, 12.

[28] Ex. 14, 31; Núm. 14, 11; Dt. 1, 32; 9, 23.

[29] Véase también, Salm. 27, 13; 116, 10 -creer-; 119, 66 -confiar.

[30] J. PEDERSEN, *Israel, its life and culture*. Strassburg, 1926, p. 269.

que da peso y marca honda la huella de la palabra אֱמֶת; es también su mismo origen etimológico, tan rico y tan variado en el desarrollo lingüístico de su raíz fundamental, a quien en gran parte debe la importancia de su contenido ideal. No se trata de adelantar conclusiones, pero considerando אֱמֶת a la luz de su raíz fundamental plenamente diferenciada, difícilmente se concibe el que filólogos y lingüistas de nota puedan negar a אֱמֶת el significado de *estabilidad* en uno u otro sentido.

No hay duda que hablar de אֱמֶת es hablar implícitamente de su raíz de origen. Ahora bien ¿no podremos afirmar de אֱמֶת lo mismo que de su raíz fundamental אמן, con sola la diferencia de haber אֱמֶת dejado decidida, y quizás hasta podría decirse que absolutamente, a un lado en su significado fundamental de *firmeza, estabilidad,* el concepto de firmeza puramente física, material, que abarcaba también אמן principalmente en Q.? אֱמֶת, pues, ante todo, como todo término abstracto, ha de indicar una cualidad que aplicada a un objeto debe concretarse y realizarse. Hablar en este caso de אֱמֶת es hablar de algo que en realidad es אמן, de algo estable, seguro con uno u otro de los matices expuestos, de algo que por uno de esos mismos matices de estabilidad y seguridad se nos presenta como un firme punto de apoyo.

Los mejores diccionarios están de acuerdo sobre esto; más aún, en algunos casos reconocen en אֱמֶת el sentido propio, aunque no físico o material, de *firmeza, estabilidad, permanencia.* Así por ejemplo Gesenius [31], y posteriormente Gesenius–Buhl [32] y Gesenius–Brown [33], que mantienen también este sentido general aunque reduzcan en gran parte su aplicación a casos concretos. Joüon [34] por el contrario reserva solamente a אֱמוּנָה el sentido de *estabilidad, permanencia*, negando en absoluto que dicho significado, aun con

[31] *Thesaur. ling.* Lipsiae, 1835[2].

[32] *Hebraisches u. aramaisches Handwörterbuch über d. A. T.* [1-17]; Leipzig 1910-1921.

[33] *Hebrew and English Lexicon of the O. T.*[1-2]. Oxford 1906-29.

[34] *Mel* ...., p. 407.

cualquiera de sus matices de orden moral, pueda afectar también a אֱמֶת. No parece que esta opinión se haya hecho sentir, ni aun siquiera reducida al campo de la *estabilidad* propia: Gesenius-Buhl y Gesenius-Brown en ediciones posteriores a lo escrito por Joüon han seguido traduciendo אֱמֶת por *estabilidad* en sentido propio; Quell [35] sigue su ejemplo y últimamente Zorell [36], a pesar de inspirarse para alguna interpretación en el citado artículo de Joüon, en materia de *estabilidad* tanto estricta como moral se separa por completo de él. Sólo E. König [37] ha dejado a אֱמֶת, que por otra parte trata un poco a la ligera, fuera del campo de *estabilidad* en sentido propio.

Pero, si tal se nos ofrece אֱמֶת bajo el punto de vista etimológico de frente a la que pudieramos llamar raíz fundamental אמן, no dejemos de notar dos cosas: la primera, que esa idea general de *estabilidad* de la raíz se va precisando y determinando a medida que se aplica a diversos objetos y en diversas circunstancias; y la segunda, que en אֱמֶת convergen la forma fundamental אמן y sus dos formas derivadas Ni. e Hi. De aquí que haya de desarrollar su significado en la misma dirección y con la misma amplitud con que אמן lo ha desarrollado por sí y por sus formas derivadas.

Un acertado estudio de este proceso lo dan los Diccionarios que acabamos de citar [38]. Quell sin embargo, después de identificar la expresión אִישׁ אֱמֶת con נֶאֱמָן — πιστὸς, restringe a continuación de una manera un poco extraña el significado de estos últimos términos añadiendo en una nota: « La traducción *fidelidad* no se recomienda en ninguna parte »; y no mucho después

---

[35] *Theolog. Wörterb....* I, pp. 233-234.

[36] *Lexicon hebraic. et aramaic. V. T.*

[37] *Hebr. u. aram. Wörterbuch. d. A. T.*[4-4] Leipzig 1910-1931.

[38] Zorell considera como de aparición tardía, posterior a la época de los reyes, la forma fundamental אמן; pero el uso del participio femenino de dicha forma en Rut 4, 16 y 2 Sam. 4, 4 hace que dicha afirmación no corra tan sin tropiezos. Téngase también presente el empleo del participio masculino en Núm. 11, 12 e Is. 49, 23.

más categóricamente aún: « La traducción de אֱמֶת por *fidelidad* es una agudeza y un retoque que debía evitarse » [39]. La misma afirmación había sido antes ya lanzada por Joüon al escribir: « El sentido *fidelidad* fácilmente se echa de ver que desentona » [40]. Justificante para esta limitación se le encuentra, como ya lo hemos indicado y después estudiaremos, en el nuevo significado que se quiere descubrir en el complejo חֶסֶד וֶאֱמֶת.

B) אֱמֶת en la traducción griega de los LXX.

Sin prejuzgar una cuestión, que en definitiva ha de ser solucionada a la luz de los textos y sus respectivos contextos, sí podemos afirmar ya desde ahora que la filología augura de su parte a אֱמֶת y אֱמוּנָה una riqueza de sentidos y una fecundidad tal, que no es posible poder concentrarla en una sola palabra de nuestras lenguas modernas. Partiendo del original significado de *estabilidad, permanencia,* — que nunca ha de olvidarse — la raíz אמן abre a sus dos términos derivados una amplitud de horizontes, que sólo podrá restringirse cuando el estudio del texto o el contexto lo exijan. Paso previo a tal estudio será el comprobar la posición que frente a אֱמֶת y אֱמוּנָה han adoptado la traducción griega de los LXX y la Vulg. de S. Jerónimo.

De las 126 veces que en el texto hebreo del A. Testamento se emplea el término אֱמֶת, en cinco ocasiones falta su traducción en la versión de los LXX [41]. De las restantes una inmensa mayo-

---

[39] *Theolog. Wörterb....* p. 232 nota 2; p. 287 nota 12.

[40] *Mel.* 5, 408. J. König en su *Theologie der Psalmen*, aunque ajeno a esta posición, dificulta sin embargo un poco el significado de *fidelidad*.

[41] Ocurre esto en Jos. 2, 12; Jer. 10, 10; Eze. 18, 9; Prov. 23, 23; 2 Par. 21, 20. No se tienen en cuenta las correcciones introducidas en el T. M. que ha recogido Kittel en su *Biblia Hebraica* y que después se examinarán. Tal es por ejemplo aquella de la segunda parte del estico en el Salmo 77, 9 donde propone la lectura נָמְרָה אֲמִתּוֹ en vez de נָמַר אֹמֶר del T. M. De este modo quedaría establecido entre el חַסְדּוֹ del primer

ría viene traducida por el sustantivo ἀλήθεια, los adjetivos ἀληθής y ἀληθινός y el adverbio ἀληθῶς. Aunque mucho menos frecuentes, no faltan ejemplos en que אֱמֶת se traduce en la versión de los LXX con palabras que son respecto a אֱמֶת de un contenido más concreto y particular. Tales son los términos πίστις y πιστὸς [42], ἐλεημοσύνη [43], δίκαιος y δικαιοσύνη [44].

a) *Ἀλήθεια como traducción ordinaria de* אֱמֶת.

El predominio de la primera de las traducciones en la versión de los LXX y la uniformidad con que la lectura de la Vulgata ha acostumbrado nuestro oído al *veritas* constante y casi exclusivo de su traducción, ha restado relieve a expresiones de por sí tan ricas. Hecho el oído al ἀλήθεια de los LXX y al *veritas* de la Vulgata, y aparentemente aprisionados ambos términos en el círculo estrecho de un significado general y vago, sólo el estudio directo de los textos y la reflexión sobre el alcance de las palabras griega y latina lograrán ensanchar límites, que una primera impresión estrechó quizás precipitadamente [45].

Ante todo ¿puede hablarse de pleno acuerdo entre el contenido ideal de אֱמֶת y su correspondiente griego ἀλήθεια? Natu-

---

estico y el supuesto אֱמֶתוֹ el paralelismo sinónimo, y con él un paso más en orden a la pretendida identificación ideal de חֶסֶד y אֱמֶת. En Zac. 8,16 y Prov. 22,21 propone por el contrario KITTEL la desaparición de un segundo אֱמֶת inmediatamente repetido después del primero.

[42] Así en Jer. 28,9; 32,41; 33,6; Prov. 3,3; 14,26; 16,6. Por πιστὸς viene también ordinariamente traducido el participio de la forma Nif. Véase Núm. 12,7; Deut. 7,9; Salm. 89,29 33; 111,7; Is. 1,21.26; Jer. 42,5; Prov. 11,13.

[43] Is. 38,18.

[44] Véase Gén. 24,49: Ex. 18,21; Jos. 24,14; Is. 38,19; 61,8; Jer. 42,5; (LXX: 49,5); Ezeq. 18,8; Dan. 8,12; 9,13; Zac. 7,9; 8,16; 2 Rey. 29,19.

[45] Sobre el אֱמֶת — ἀλήθεια — veritas de los Salmos véase A. BEA, *Il nuovo Salterio latino*, Roma 1946², p. 95-97.

ralmente que no encerrándose en el verbo λανθάνω, de cuyo aoristo segundo ἔλαθον se deriva ἀλήθεια a través del adjetivo ἀληθής, el significado fundamental de *ser estable, estar seguro,* que en toda la escala de estabilidad, aun de estabilidad propia, según proponen los diccionarios, encierra el término hebreo אֱמֶת, sería inútil buscar superposición sobre base etimológica. Notemos sin embargo que tampoco אֱמֶת ha seguido muy marcadamente la trayectoria del significado más material de *estabilidad* o *firmeza,* señalada por los diccionarios en algunos pasajes. Aun los pocos ejemplos que en favor de esta dirección suelen citarse, pueden, y algunos deben, explicarse de una estabilidad o firmeza en sentido más amplio [46].

Cuando Isaías en el cap. 16 habla a Moab devastado y le exhorta a acogerse a Sión, dice en el vers. 5: « Y el trono estará firme בְּחֶסֶד, y sobre él se sentará בֶּאֱמֶת en el tabernáculo de David el que juzga e investiga lo justo y se da prisa a hacer justicia ». Teniendo presente por una parte el paralelismo entre el חֶסֶד y el אֱמֶת del primer estico, y por otra la explicación que de ambos términos, y más especialmente del segundo, se contiene en el segundo estico, no se ve razón para preferir la traducción *stabiliter* a la de *in veritate, in rectitudine.* El contexto indica que no se trata en este caso de una nueva afirmación sobre la perpetuidad de la casa real de David, sino del modo recto y conforme a la verdad con que los reyes de esa casa — que ya se supone estable y duradera — han de juzgar a los mismos enemigos que a Sión se acojan.

En dos ocasiones nos encontramos en el A. Testamento con la expresión שָׁלוֹם וֶאֱמֶת; una en el cap. 39, 8 de Isaías, en aquel diálogo que el propio profeta tuvo con el rey de Judá. A raíz

---

[46] Zorell en su *Lexic. Hebr. et Aram.* cita cinco ejemplos a favor del significado de « estabilidad » « firmeza » en el sentido más estricto: Is. 16, 5; 39, 8; Jer. 14, 13; 33, 6; Prov. 11, 18. Los otros diccionarios reducen el número de ejemplos, aunque por otra parte Gesenius, *Thesaurus...* lo amplía al hacer intervenir la hendiadis en algunos casos de חֶסֶד וֶאֱמֶת.

de su curación y arrastrado por la vanagloria, había mostrado Ezequías lo más secreto de sus tesoros al enviado del rey de Babilonia. Cuando disgustado el Profeta predijo el saqueo y el cautiverio babilónico para los descendientes de Ezequías, el rey, dando por buena la profecía, respondió: « Sólo que haya שָׁלוֹם וֶאֱמֶת mientras yo viva ». La segunda en el cap. 33 de Jeremías, cuando, detenido en la cárcel, profetizando tiempos mejores decía con palabras de Yahveh en el vers. 6: « He aquí que yo les traeré cicatriz y curación; yo les sanaré y les traeré en abundancia שָׁלוֹם וֶאֱמֶת ».

En primer lugar, en ninguno de los casos es necesario recurrir a la traducción *prosperitas firma,* ya que más bien la partícula ו supone que אֱמֶת, sustantivo en sí, como tal ha de ser considerado, mientras el contexto no exija lo contrario. Ahora bien, supuesta la traducción mediante un sustantivo, dice muy bien con el contexto el que el אֱמֶת de la respuesta de Ezequías se traduzca por *fidelidad.* El augurio del rey de Judá para los años que le quedan de reinado encierra como complemento de la prosperidad, del bienestar total del pueblo — שָׁלוֹם —, la fidelidad por parte de los caldeos a la amistad presente, o la fidelidad mutua exigida por la vida social interna de la nación, y cuyo cumplimiento, como después veremos, inculcaron como algo necesario los profetas. En este segundo sentido puede también interpretarse el אֱמֶת del texto de Jeremías.

Para la interpretación del vers. 13, cap. 14 de Jeremías, donde el Profeta habla del שָׁלוֹם אֱמֶת engañosamente prometido al pueblo por los falsos profetas, conviene tener en cuenta aquellos otros textos en que el propio Jeremías se alza contra ellos, porque vergonzosamente auguran al pueblo *paz, paz,* sin que la paz llegue [47]. Esta paz falsa y no existente, predicada por profe-

[47] Jer. 6, 14; 8, 11; 23, 17. La célebre fórmula, « pax, pax et non est pax » empleada en los dos primeros pasajes, se repite también, con un solo *pax* en el primero de los miembros, en Ezeq. 13, 10. 16, cuando,

tas seductores como una paz verdadera y real, es la que hacía exclamar dolorido ante el contraste de la realidad a nuestro profeta: « Ah, Señor Dios, que dicen esos profetas: No experimentaréis la espada, ni habrá hambre entre vosotros, sino que en este lugar os dará Dios שְׁלוֹם אֱמֶת ». Es, por lo tanto, אֱמֶת fidelidad y verdad frente a la falsedad y no existencia de la paz invocada por los profetas.

Lo que Jeremías nos dice hablando de la paz engañosamente predicada al pueblo, lo aplica el Sabio en el cap. 11 de los Proverbios al que obra mal en la vida. Dice en el vers. 18: « Al que obra mal, resultado שֶׁקֶר; al que siembra la justicia, paga אֱמֶת ». Si en absoluto no repugna la traducción *merces firma, certa*, sin embargo el claro paralelismo antitético entre el שֶׁקֶר del primer estico y el אֱמֶת del segundo, hace pensar en una paga verdadera y real, en oposición a la ficticia y aparente que cree recibir el que obra mal.

Del estudio de estos textos parece poder deducirse que por el lado etimológico, de menos extensión a primera vista en la palabra griega que en la hebrea, no existe quizás repugnancia para un acoplamiento perfecto entre el término hebreo אֱמֶת y su muy de ordinario correspondiente griego ἀλήθεια.

Tampoco por parte del contenido ideal es el término griego menos fecundo que el hebreo. Como אֱמֶת presenta ἀλήθεια un desarrollo magnífico de sentidos. Es verdad y realidad frente a lo falso e inexistente; veracidad frente a la mentira; fidelidad frente a la deslealtad.

Para Quell [48] sin embargo hay en אֱמֶת algo que no pudiendo ser expresado por ἀλήθεια, lo han intentado expresar los LXX con aquellos otros términos, πίστις, δικαιοσύνη, ἐλεημοσύνη que, aunque más raramente, como ya vimos antes, son empleados en la versión griega de los LXX para la traducción de אֱמֶת. No hay

---

como Jeremías, se dirige contra los falsos profetas de la paz. Véase también Miq. 3, 5.

[48] *Theolog. Wörterb...* I, p. 239.

dudá que la dificultad sería insoluble si πίστις, δικαιοσύνη, ἔλεημοσύνη, se empleasen en un sentido que en modo alguno conviniese a ἀλήθεια. ¿Sucede así?

b) *Πίστις traducción de* אֱמֶת, *y sus relaciones con* ἀλήθεια.

Que en πίστις y en δικαιοσύνη se encierren significados que no tiene ἀλήθεια es natural: su distinto origen etimológico lo está reclamando y su mismo uso en la literatura clásica lo confirma. Pero de aquí no se sigue que fuera de esos significados diversos de πίστις y δικαιοσύνη, no pueda haber alguno, a través del cual ἀλήθεια ligue a dichos términos su uso bíblico. Tal es por lo que toca a πίστις el concepto de *fidelidad,* que sin violencia alguna se adivina en el significado fundamental de πείθω *persuadir,* y más aún en el más diferenciado de la voz media *dejarse persuadir, creer, obedecer,* reflejado después con nuevas luces en su derivado πιστεύω. No es por lo tanto de extrañar que el término ordinario ἀλήθεια haya dejado libre el campo en algunas ocasiones. Pocas son, y esto sólamente tratándose de Jeremías y del libro de los Proverbios [49]. En uno y otro el hebreo אֱמֶת se traduce indiferentemente por πίστις o ἀλήθεια, lo cual indica que, tanto para el traductor de Jeremías cuanto para el traductor de los Proverbios, había entre ambas expresiones un punto de enlace ideal.

Comenzando por el libro de Jeremías, vemos cómo el profeta que hablando de sí como de profeta legítimo, había dicho: « Dios me ha enviado a vosotros בֶּאֱמֶת — ἐν ἀληθείᾳ », cuando años más tarde quiere fijar el distintivo del profeta, habla de aquél a quien el Señor ha enviado בֶּאֱמֶת — ἐν πίστει [50]. El mismo intercambio se observa en otros dos textos del profeta ya antes estudiados, y en los que el traductor de Jeremías pasa en la promesa divina, del ἀλήθεια καὶ εἰρήνη en labios de los falsos pro-

---

[49] Jer. 28, 9 (LXX: 35, 9); 32, 41; 33, 6; Prov. 3, 3; 14, 25; 16, 6; (LXX: 15, 27)

[50] Jer. 26, 15 con 28, 9.

fetas, al auténtico εἰρήνη καὶ πίστις en los propios labios del profeta [51].

Entre los consejos dados al hombre por el autor del libro de los Proverbios puede leerse el siguiente: « No te abandonen חֶסֶד וֶאֱמֶת — ἐλεημοσύναι καὶ πίστεις ». La razón de este consejo la encontramos en aquel otro pasaje donde se afirma que « la iniquidad se borra בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת — ἐλεημοσύναις καὶ πίστεσιν »; que son las mismas virtudes de las que se dice: « Al rey le tienen a seguro חֶסֶד וֶאֱמֶת — ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια », y en otra ocasión: « Proporcionan los bienes חֶסֶד וֶאֱמֶת — ἔλεος καὶ ἀλήθεια ». De paso notemos que en este pasaje la traducción de los LXX añade dos versículos en los cuales habla de πίστις y πίστεις sinónimamente paralelos al anterior ἀλήθεια [52].

No puede tampoco dudarse de este paralelismo en aquellos pasajes en que la palabra אֱמֶת con el sentido de veracidad, unida a שְׂפַת se traduce por ἀληθινὰ, con עֵד por πιστὸς, con אֲמָרִים por ἀλήθεια [53].

Pronto aludiremos a aquella especie de fórmula fija, a que en Israel se acogían quienes en momentos solemnes protestaban de amor práctico y perfecto a Dios. Allí veremos cómo en varias ocasiones se agrupaban alrededor de בֶּאֱמֶת — ἐν ἀληθείᾳ las expresiones ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, ἐν πάσῃ ψυχῇ .... Como respuesta a esta fórmula el Profeta Jeremías pone en labios de Yahveh entre otras promesas propias de la nueva alianza con un nuevo pueblo, la siguiente: « Yo los colocaré en esta tierra בֶּאֱמֶת — ἐν πίστει, καί ἐν πάσῃ καρδίᾳ μου, καὶ ἐν πάσῃ ψυχῇ [54]. Podría πίστις referirse en absoluto a la estabilidad y duración en la tierra prometida para esta nueva alianza; pero más bien los términos que la siguen y el recuerdo de esas mismas expresiones en boca de quienes querían expresar a Yahveh un amor decididamente sin-

---

[51] Jer. 14, 13 con 33, 6.

[52] Prov. 3, 3 y 16, 6 con 14, 22 y 20, 28.

[53] Prov. 12, 19 con 14, 25 y 22, 21.

[54] Jer. 32, 41 con 1 Sam. 12, 24; 1 Re. 2, 4; 2 Re. 20, 3.

cero y fiel, hacen pensar que éste es también el sentido de la frase en labios del Señor. Se trata pues, al menos con una mayor probabilidad, de una nueva equivalencia entre el ἀλήθεια de los primeros textos y el πίστις del profeta Jeremías.

Del estudio comparativo de estos textos, donde la expresión hebrea אֱמֶת aparece indistintamente traducida en la versión de los LXX por πίστις o ἀλήθεια no parece pueda llegarse en modo alguno a la conclusión de que no hay perfecta correspondencia en cuanto al sentido fundamental entre אֱמֶת y ἀλήθεια. Con los pasajes bíblicos delante creo no puede dudarse de que para nuestros traductores alejandrinos πίστις como traducción de אֱמֶת sustituía a ἀλήθεια en uno de sus varios significados, propio de ambos términos.

c) *Δικαιοσύνη y ἀλήθεια.*

El grupo etimológico δείκνυμι presenta en uno de los apartados una serie de términos que se desbordan al exterior pletóricos de contenido. De los recogidos en la versión de los LXX, dos por ahora nos interesan que han sido empleados en la traducción de nuestro אֱמֶת: δίκαιος y δικαιοσύνη [55], sustituyendo de este modo al ordinario ἀλήθεια: ¿Supone esta sustitución la ausencia en ἀλήθεια de algún elemento o matiz ideal existente en אֱמֶת? ¿Se ha acudido a δίκαιος y δικαιοσύνη en busca de ese elemento? Repetimos por lo que a dichos términos griegos respecta, lo anteriormente afirmado sobre πίστις y sus afines: es decir, que la etimología y la literatura conceden a δίκαιος y δικα-

[55] Δικαιοσύνη traduce a אֱמֶת en Gén. 24, 49: Jos. 24, 14; 2 Rey. 20, 19; Is. 38, 19; 39, 8; Dan. 8, 12; 9, 13. Δίκαιος en Ex. 18, 21; Is. 61, 8; Jer. 42, 5 (LXX: 49, 5); Ez. 18, 8; Zac. 7, 9; 8, 16. G. Quell en *Theol. Wört...* II, p. 176-177 ha presentado en un golpe de vista los términos hebreos que δίκαιος y δικαιοσύνη traducen. De ellos son los derivados de la raíz צֶדֶק los que en número de 439 superan enormemente a todos los demás juntos. A continuación con 13 casos sigue nuestro אֱמֶת.

ιοσύνη sentidos que no pueden en modo alguno convenir a ἀλήθεια. Pero no se sigue de aquí que en alguna de las direcciones no hayan podido encontrarse.

Comenzando por δίκαιος, observemos ante todo que se emplea siempre en pasajes de sabor judicial. De hecho en el consejo dado por Jetró a Moisés en orden a la constitución de jueces y tribunales ordinarios, que alivien al Caudillo de Israel en el desempeño de su penosa tarea judicial, se habla de elección entre al pueblo de « hombres de influencia y temerosos de Dios, אַנְשֵׁי אֱמֶת — ἄνδρους δίκαιους que odien la avaricia..., para que juzguen al pueblo... » [56].

Esta rectitud de conciencia, que ha de verse reflejada en las decisiones judiciales, es la que exigirán más tarde los Profetas con un tono inflexible, que revela la necesidad de mantener insobornables los tribunales frente a las dádivas y la pasión [57]. El מִשְׁפַּט אֱמֶת — κρίμα δίκαιον que Ezequiel y Zacarías inculcan en los arbitrajes amistosos o en los procesos judiciales como fundamento de la vida social y de la felicidad del individuo, equivale a aquella justicia, que es aprecio atinado de las cosas y decisión conforme a verdad; que es conciencia sin repliegues, sinceridad de trato y rectitud de intención [58]. Esta actitud de quien en sus palabras y en sus decisiones se mantiene fiel a la verdad, es débil reflejo de la de aquel Dios fidelísimo, que invocado לְעֵד אֱמֶת וְנֶאֱמָן — εἰς μάρτυρα δίκαιον καὶ πιστὸν, pagará con fidelidad las buenas obras [59].

No se trata de entrar ahora en un estudio doctrinal que a su tiempo ha de hacerse. Creo que lo expuesto basta para acor-

[56] Ex. 18, 21.

[57] Véanse por ej. Is. 1, 17; Jer. 7, 5-6; 21, 12; 22, 3; Miq. 6, 8... donde casi siempre se pide justicia en favor del extranjero, el huérfano, la viuda y el pobre.

[58] Ez. 18, 8-9 con Zac. 7, 9 10. 16-17.

[59] Is. 61, 8; Jer 42, 5 (LXX: 49, 5). En el primero de los textos la traducción de los LXX no responde exactamente a בֶּאֱמֶת hebreo. ¿Habrá error de copista en el término ΔΙΚΑΙΟΙΣ en vez de ΔΙΚΑΙΩΣ?

tar distancias entre ἀλήθεια y δίκαιος como traducciones de אֱמֶת. Sólo dos pasajes más en que el paralelismo sinónimo corrobora la afirmación [60].

Es el primero del profeta Malaquías que en nombre de Dios echa en cara a los sacerdotes de entonces el haberse desviado del ejemplo de Leví, de quien por el contrario afirma: « Estuvo en su boca תּוֹרַת אֱמֶת νόμος ἀληθείας y no se halló en su labios עַוְלָה — ἀδικία ». No puede dudarse del acercamiento que supone para ἀλήθεια y δίκαιος la oposición entre ἀδικία y νόμος ἀληθείας. Zacarías lo expresa de modo directo cuando a modo de resumen de la doctrina social, anteriormente inculcada con su « juzgad κρίμα δίκαιον », concluye; « Amad הָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם — τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν εἰρήνην ».

Hablamos antes de la expresión שָׁלוֹם וֶאֱמֶת y su afín שָׁלוֹם אֱמֶת. Volvemos ahora sobre ella porque nos parece que puede ser otro punto de apoyo para la defensa de mayor universalismo en favor de ἀλήθεια.

Recordemos que Ezequías rey de Juda dió por buenas las amenazas de Isaías a largo plazo con aquella respuesta: « Bien está la palabra de Yahveh que me anuncias. Que haya en mis días שָׁלוֹם וֶאֱמֶת » La idea casi con idénticas palabras se repite en el relato del libro de los Reyes [61]; pero mientras en Isaías no hay duda alguna sobre la traducción de שָׁלוֹם וֶאֱמֶת por εἰρήνη καὶ δικαιοσύνη, la hay en el libro de los Reyes donde los códices se dividen, omitiendo algunos la traducción de וֶאֱמֶת, traduciéndolo otros por δικαιοσύνη, y un tercer grupo por ἀλήθεια [62]. En este último caso la duda suscitada en torno a la amplitud de sentido de ἀλήθεια frente a אֱמֶת, pierde relieve ante un nuevo ajuste parcial de ἀλήθεια con δικαιοσύνη. Si se prefiere la lectura

---

[60] Mal. 2, 6; Zac. 8, 19.

[61] Is. 39, 8; 2 Rey. 20, 19.

[62] Véase lo que sobre este punto anota A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart, 1935.

de δικαιοσύνη como en Isaías, la solución ha de apoyarse en otros textos.

De hecho Dios por medio de Jeremías prometió para mejores tiempos שָׁלוֹם וֶאֱמֶת. Lo mismo que para sí auguraba el rey Ezequías de espaldas a su pueblo, se profetiza ahora en favor de aquel mismo pueblo a su retorno de la cautividad, con que entonces se le amenazó. Ahora bien, lo que en Isaías se tradujo εἰρήνη καὶ δικαιοσύνη se traduce ahora εἰρήνη καὶ πίστις, estableciendo de este modo igualdad de dirección en los tres términos: ἀλήθεια, δικαιοσύνη y πίστις [63].

De nuevo en el campo de la fidelidad se llega a este triple ajuste mediante la traducción griega del tan discutido חֶסֶד וֶאֱמֶת en algunos pasajes del libro de los Proverbios y del Génesis. En los Proverbios la versión de los LXX pasa con toda naturalidad del ἐλεημοσύναι καὶ πίστεις al ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια y al ἔλεος καὶ ἀλήθεια [64]. Son tres binomios iguales entre sí, de los cuales el último, encerrado aquí en la fórmula abstracta «para el que obra bien, ἔλεος καὶ ἀλήθεια», adquiere vida cuando en casos particulares Dios o el hombre practican ese complejo ἔλεον καὶ ἀλήθειαν [65]. No es entonces difícil establecer la igualdad ἀλήθεια–δικαιοσύνη

En efecto, si comparamos aquel pasaje del Génesis en que el anciano siervo de Abraham lanza el ultimatum a los padres de Rebeca sobre la concesión de ésta para esposa, con aquel otro en que Jacob pide a José sepultura entre sus antepasados, vemos que en uno y otro caso se invoca el חֶסֶד וֶאֱמֶת de los interpelados; pero mientras en el primero la traducción de los LXX es ἔλεος καὶ δικαιοσύνη, es en el segundo ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια [66]. La diferencia es puramente material: en ambos casos es evidente la equivalencia con el ἔλεος καὶ ἀλήθεια de otras ocasiones.

Esta que pudiéramos llamar igualdad de derechos entre ἀλήθεια y δικαιοσύνη, se rompe a primera vista en aquellos casos

---

[63] Jer. 33, 6

[64] Prov. 3, 3 y 16, 16 con 20, 28 y 14, 22.

[65] Jos. 2, 14; 2 Sam. 2, 6; 15, 20.

[66] Gén. 24, 49; 47, 29.

en que ambos términos se encuentran juntos o ligados con la partícula καὶ. Entonces, o se admite entre ellos la existencia de paralelismo sinónimo, o se les concede distinto significado.

Ante todo hemos de reconocer que δικαιοσύνη se abre por su naturaleza a significados a que ἀλήθεια tiene que renunciar. Por lo tanto, ¿qué dificultad hay en reconocer un ejemplo de esta diferenciación en esos casos de proximidad o unión entre ἀλήθεια y δικαιοσύνη? Ciertamente que es método más fácil y expeditivo el acogerse al socorrido refugio de los sinónimos; pero no siempre lo más fácil es lo más seguro. Pueden, y en nuestro caso es un hecho, existir contactos entre diversos términos; pero de aquí a hacerlos coincidir plenamente hay un abismo que debe salvarse mientras sea posible. Entre אֱמֶת y ἀλήθεια por una parte y por otra una porción de términos hebreos y griegos, dichos contactos existen. ¿Bastan ellos a establecer la plena coincidencia? La cuestión, que requiere profundo estudio de textos, se acometerá más tarde. Ahora sólo una observación a propósito de un texto frecuentemente repetido.

Cuando en el A. Testamento se exhorta al servicio de Dios o se habla de él, el interés de la materia hace que las expresiones se multipliquen. Sin llegar a una fórmula material fija, se forma una especie de círculo a base casi siempre de las mismas palabras, a las que muy frecuentemente sirve de centro nuestro ἀλήθεια como traducción de אֱמֶת. Al rededor del ἀλήθεια, de esa sinceridad y rectitud, de ese espíritu de fidelidad, que marca la tónica general de la vida, se agrupan las manifestaciones particulares con que esa sinceridad y rectitud sale al exterior: la consagración completa del hombre ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, ἐν πάσῃ ψυχῇ... al perfecto cumplimiento — תָּמִים — ἐν εὐθύτητι — de los mandatos divinos — צְדָקָה — ἐν δικαιοσύνῃ [67]. Hay una gradación, que si encierra un elemento común a toda la fórmula, la decidida y absoluta entrega del hombre al Señor, no por eso niega su matiz peculiar a cada una de las expresiones.

---

[67] Ios. 24, 14; 1 Sam. 12, 24; 1 Rey. 2, 4; 3, 6; 2 Rey. 20, 3; Ez. 38, 3.

Más adelante hemos de encontrarnos con que חֶסֶד como אֱמֶת ha sido traducido en los LXX por δίκαιος y δικαιοσύνη. En ello han de ver sin duda un nuevo indicio los que tratan de identificar ambos términos hebreos. Si con razón, entonces lo veremos, contentándonos ahora con el estudio de un caso particular que al parecer dificulta la marcha hermanada de ἀλήθεια con δικαιοσύνη.

Recordemos de nuevo la petición del siervo de Abraham a los padres de Rebeca para que practiquen con su amo חֶסֶד וֶאֱמֶת — ἔλεον καὶ δικαιοσύνην. Ciertamente que este ἔλεος καὶ δικαιοσύνη es el mismo חֶסֶד וֶאֱמֶת — δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια que Dios le había mostrado a él al dirigir sus pasos hasta la casa de Labán, y que mostrará más tarde a Jacob camino de Mesopotamia [68]. Hay por lo tanto en δικαιοσύνη algo que se da la mano con ἔλεος y que ha permitido al traductor, con el solo intervalo de unos pocos capítulos y aun de escasas líneas, pasar del חֶסֶד — ἔλεος y del אֱמֶת — δικαιοσύνη al חֶסֶד — δικαιοσύνη y al אֱמֶת — ἀλήθεια.

d) *Ἐλεημοσύνη: caso único.*

Paso del mismo estilo es el dado por el Profeta Isaías en la redacción del célebre canto de acción de gracias del rey Ezequías. Son casi los últimos acentos de un corazón agradecido, y en ellos el rey de Judá a la vista del Se'ol, cuyos umbrales ha estado pisando, justifica con un religioso desahogo sus ansias de seguir viviendo: « Porque el Se'ol, Señor, no puede alabarte, ni celebrarte la muerte, ni los que bajan al sepulcro pueden esperar אֶל־אֲמִתֶּךָ — ἐλεημοσύνην σου. El que vive, el que vive, ese puede alabarte como yo hoy; manifestar el padre a los hijos אֶל־אֲמִתֶּךָ — δικαιοσύνην σου » [69].

Es la única vez que los LXX han traducido אֱמֶת por ἐλεημοσύνη. ¿Será, como lo propone Kittel, que han leído con la antigua

[68] Gén. 24, 49 con Gén. 34, 27 y 32, 11,
[69] Is. 38, 18-19.

Latina חַסְדֶּךָ en vez del primer אֲמִתֶּךָ? La conjetura es muy probable si se tiene en cuenta no sólo que la traducción no vuelve a repetirse, sino que se tendría un ejemplo más del conocido dualismo חֶסֶד-אֱמֶת de los libros poéticos. Sin embargo el paralelismo entre los vers. 18 y 19 es más perfecto con la repetición de אֱמֶת, que sería fidelidad a la promesa de largo y próspero vivir, que ligada en labios del Señor a la observancia de la Ley [70], Ezequías ha merecido. La fidelidad de Dios para quien pudo decir en su enfermedad: « Acuérdate Señor de que delante de tí he andado בֶּאֱמֶת y con corazón perfecto, y que hecho lo que a tus ojos era bueno » [71].

Conclusión.

Después de estas páginas es fácil fijar algunos resultados:

Fecundado por la raíz fundamental אמן y sus formas derivadas, אֱמֶת depositario de un rico contenido ideal, lo ha desarrollado en la literatura bíblica bajo el signo de la estabilidad moral: verdad, sinceridad, fidelidad.

No parece necesario buscar en אֱמֶת ni el concepto de estabilidad meramente material, ni probablemente, a no ser implícita o equivalentemente, el de perseverancia en el tiempo y duración.

Para este último doble aspecto la literatura bíblica ha empleado entre otros términos de diverso origen la forma נֶאֱמָן.

Frente a אֱמוּנָה su campo es más amplio, como del estudio de este término podremos deducir muy pronto.

En favor de ἀλήθεια, ordinaria traducción de אֱמֶת en los LXX, puede afirmarse la misma riqueza de contenido que en אֱמֶת, a pesar de su arranque etimológico más indiferente y su primera impresión de término menos rico.

---

[70] Véase esta idea en Lev. 18, 5; Deut. 5, 32-33; 30, 15-20; Neh. 9, 29; Ez. 18, 5-9. 21-23. 27-28; 20, 11. 13. 21...

[71] Is. 38,3.

Las diversas traducciones, dadas a veces en la versión de los LXX a אֱמֶת, pueden explicarse frente a la traducción principal por una parcial sinonimia, que en nada disminuye la plena coincidencia de sentido entre אֱמֶת y ἀλήθεια.

Estos resultados, hasta ahora necesariamente parciales, ganarán firmeza con el estudio de la doctrina bíblica de אֱמֶת y חֶסֶד. Entonces tendrá también lugar la comparación de los diversos términos hebreos relacionados con אֱמֶת.

e) אֱמוּנָה *y* אֱמֶת *a través de sus diversas traducciones griegas.*

Frente a אֱמוּנָה como frente a אֱמֶת, la posición adoptada por la versión de los LXX tampoco es rígida o invariable. Es verdad que es πίστις la traducción dominante; pero no son raros los casos en que hace su aparición ἀλήθεια y aun con recato se introducen una sola vez δικαιοσύνη y στηρίζω [72]. Ello indica por una parte la carga de fidelidad con que אֱמוּנָה se mueve en la literatura bíblica, y por otra la superposición del contenido de אֱמֶת y אֱמוּנָה. Por lo mismo resulta a veces imposible el intento de hacer marchar a πίστις siempre por el cauce de *fidelidad*, y a ἀλήθεια por el de *verdad* y *veracidad*.

Si comparamos por ejemplo algunos pasajes de Isaías [73], donde se usa ἀλήθεια como traducción de אֱמוּנָה, con otros de Jeremías donde por el contrario la traducción es πίστις, llegamos de nuevo, como ya nos sucedió antes al comparar dichas dos traducciones respecto a אֱמֶת, a la conclusión de que πίστις y ἀλήθεια

---

[72] De las 46 veces que se emplea אֱמוּנָה en el texto hebreo, 31 se traduce en los LXX por πίστις, πιστὸς, ἀξιόπιστος; 12 por ἀλήθεια, ἀληθινός; una por δικαιοσύνη una por ἐστηριγμέναι, y una se omite la traducción.

[73] En el profeta Isaías, donde para la traducción de אֱמֶת nunca se emplea πίστις, se sigue la misma norma en la traducción de אֱמוּנָה. Fuera de él, sólo en algunos salmos y en 2 Par: 19, 9 se encuentra la traducción de אֱמוּנָה por ἀλήθεια.

en tal manera se entrecruzan en algunas ocasiones, que es imposible separar sus significados. La descripción que Isaías hace del Mesías Juez tan acertado, seguro e imparcial que « será צֶדֶק cinturón de sus lomos, y ceñidor de su cintura הָאֱמוּנָה », como la que hace del pueblo prevaricador donde « no hay quien levante la voz בְּצֶדֶק, ni juzgue בֶּאֱמוּנָה », une íntimamente las traducciones griegas ἀλήθεια, ἀληθινή, correspondientes al doble אֱמוּנָה de Isaías, a aquella otra de πίστις, que el traductor de Jeremías emplea al describir la gran falsía y falta de fe mutua en el trato ordinario y en los recursos judiciales, tónica del pueblo apartado de Dios [74].

Después del estudio de ἀλήθεια como traducción de אֱמֶת, y con la perspectiva de un trabajo más a fondo y general de textos y contextos, no creo necesario insistir más sobre la materia. Sólo unas palabras a propósito de aquellos dos textos que respectivamente se traducen por ἐστηριγμέναι y δικαιοσύνη.

Ambos vienen interpretados en el Diccionario de Zorell por *firmitas* o *stabilitas*. [75] La traducción no admite duda en cuanto al primero de los textos: las manos de Moisés orante, gracias al apoyo prestado por Aarón y Jur se mantuvieron אֱמוּנָה hasta la puesta del sol. En cuanto al pasaje de Isaías, aun admitiendo cierta dificultad en la fijación definitiva del texto, más bien que el concepto de estabilidad hay que reconocer en él la idea de aquella fidelidad en el trato, de aquella rectitud en la vida tan inculcada, como ya hemos visto, en la Ley y en los Profetas. Sentido que en esta ocasión brota sin violencia de aquella previa plenitud de מִשְׁפָּט וּצְדָקָה con que, según la letra del contexto inmediato, Dios favorece a Sión.

Quizás tampoco sea lo más aceptable el traducir por *munus stabile, perenne* el repetido בֶּאֱמוּנָה — ἐν πίστει que en los libros de las Crónicas se aplica a los oficialmente encargados de diver-

---

[74] Véase Is. 11. 5 y 59, 4 con Jer. 5, 1 y 9, 2.

[75] Ex. 17, 12; Is. 33, 6.

sas funciones [76]. No hay duda de que en esos pasajes se trata de la institución o desempeño de un cargo; ahora bien, que por אֱמוּנָה se signifique dicho cargo o el desempeño de él, y no el modo fiel con que el cargo se desempeña, parece bastante claro por lo que toca a los textos del primero de los libros. Pero más bien que la idea de cargo estable y perenne, el abstracto אֱמוּנָה encierra en este caso la idea de una posición de responsabilidad y garantía, de un cargo que en su desempeño exige plena fidelidad. Esta idea de garantía, de implícita fidelidad que responde a las exigencias del πίστις de los LXX, es la que puede mantenerse también en los pasajes del segundo libro, si es que no se prefiere — creo que más probablemente — la idea de fidelidad en sentido directo.

D) **Otros términos de la raíz** אמן.

Como complemento del estudio sobre las relaciones de אֱמוּנָה con πίστις y ἀλήθεια, añadamos unas líneas que fijen la posición de los LXX frente a los demás términos del grupo etimológico אמן. Con ellos se pueden formar dos como apartados: el de las expresiones adverbiales y el del sustantivo–adjetivo. En el primero puede decirse que el γένοιτο, traducción casi exclusiva del אָמֵן, y el ἀληθῶς o ἐπ' ἀληθείας, traducciones ordinarias de אֱמֶת y אֱמֶת, lo llenan todo. Sólo sustituyendo al γένοιτο, deseo de una realización, nos encontramos en dos casos con ἀληθινός y ἀληθῶς que dan a אָמֵן una tonalidad de certeza; y sustituyendo a su vez a ἀληθῶς y sus similares, tropezamos con ὄντως de idéntico poder afirmativo [77].

En el apartado del sustantivo-adjetivo, πίστις y ἀλήθεια, con pocas excepciones, se dividen el campo en representación de אֱמוּן y אֱמֶת. Los salmos y el libro de Isaías presentan al hombre

---

[76] 1 Cr. 9, 20. 26. 31; 2 Cr. 31, 12. 15. 18.

[77] Para lo primero véase Is. 65, 16 y Jer. 28, 6; para lo segundo Núm. 22, 37.

fiel al Señor en la traducción de ἀλήθεια [78]; mientras la ausencia de esa fidelidad la transmiten Moisés en las relaciones de Israel para con Dios, y el Sabio en el correr de la vida ordinaria con πίστις ο πιστὸς [79].

También se usa πίστις para la traducción del sustantivo אֱמֶנָה. Es un nombre abstracto exclusivo del libro de Nehemías, y en él se encierra plasmada en realidad concreta la idea de fijeza y estabilidad. Tal es su alcance cuando siguiendo a כָּרַת suena como la última nota de aquella plegaria que los Levitas dirigen al Señor en nombre del pueblo: « Por todo esto nosotros hacemos אֱמֶנָה, una alianza a la que siempre hemos de permanecer fieles, y la escribimos y la sellan nuestros príncipes, nuestros levitas, nuestros sacerdotes » [80].

Y tal parece su sentido más aceptable, preferible al de *decreto* del rey que algunos proponen en defensa del paralelismo con el anterior מִצְוַת [81], sobre todo si se tiene en cuenta lo que poco después se afirma respecto a la paga de los cantores y porteros del Templo: « Todo Israel en los días de Zorobabel y en los días de Nehemías entregaba sus pagas a los cantores y porteros, cada día lo correspondiente » [82]. Con esto se cumplía lo establecido en aquel pasaje que dice: « Porque tocante a ellos había un decreto del rey, y sobre los cantores אֱמֶנָה, para cada dia la suya », es decir, una asignación fija establecida después de mutuo acuerdo [83].

El recurso a la palabra στηρίγμα para traducir el plural constructo de אֱמוּן en el libro segundo de Samuel, recuerda el caso de la traducción de אֱמוּנָה por el participio de perfecto de στηρίζω. Pero en labios de la mujer sabia, que libra a Abel-Beth-Maaca de la destrucción, el término griego no significa como

---

[78] Salm. 12, 2; 31, 24; Is. 26, 2.
[79] Deut. 32, 20; Prov. 14, 5; 20, 6.
[80] Neh. 10, 1. (LXX: 9, 38).
[81] Véase ZORELL, *Lex. Heb. et aram.*
[82] Neh. 12, 47.
[83] Neh. 11, 23.

en el Exodo estabilidad material, sino estabilidad moral, fidelidad [84].

El libro de los Proverbios ofrece una novedad en la traducción del plural de אֱמוּן. Leemos: « El mal mensajero hace caer en la desgracia; el mensajero σοφὸς es remedio que sana » [85]. Si queremos pasar del σοφὸς al אֱמוּנִים, sólo lo lograremos indirectamente a través del *mal* mensajero que lo es tal, porque insensato no transmite fielmente el mensaje recibido, en oposición al mensajero *sabio,* que inteligente descubre la eficacia del mensaje en su fiel transmisión, y elige ese camino.

E) **Al margen de** אֱמֶת **y** אֱמוּנָה.

Para completar en algún modo el estudio de ἀλήθεια y demás términos del mismo grupo etimológico [86] en sus relaciones con la serie de derivados de la raíz אמן, reseñemos, al menos, los casos en que dichos términos griegos responden a otras palabras hebreas. La expresión adverbial ἐπ' ἀληθείας, que en la versión de los LXX responde de ordinario al אֱמֶנֶם hebreo y alguna vez a אֱמֶת, se halla en el texto arameo del profeta Daniel. como traducción equivalente a las locuciones מִן יְצִיב y קְשׁוֹט [87].

Habla las dos veces Nabucodonosor. La primera manifiesta saber con certeza que los sabios caldeos sólo pretenden ganar tiempo con sus respuestas evasivas; la segunda es una confesión convencida del Dios de Daniel. Las expresiones usadas en uno y otro caso son genuinamente arameas, pero el significado de ambas no es ajeno al hebreo; donde יצב (Hithp.) por una parte aparece

---

[84] 2 Sam. 20, 19.

[85] Prov. 13, 17.

[86] Πίστις o πιστὸς no ofrecen en este punto materia de estudio. En cuanto a las restantes traducciones de אֱמֶת y אֱמוּנָה, como no se trata de sus traducciones primarias, bastará con los cuadros de conjunto que después presentemos.

[87] Dan, 2, 8. 47.

con la idea de estabilidad y certeza, y por otra קְשֹׁט viene también traducido en los Proverbios por el adjetivo ἀληθής con el sentido de certeza y seguridad [88].

El mismo adjetivo en su forma neutra ἀληθὲς es el usado para traducir el participio de Ni. que José emplea como afirmación de la certeza y seguridad, con que por parte del Señor ha de realizarse el doble sueño que el Faraón ha tenido [89].

En la historia de Job vuelve el neutro ἀληθὲς a traducir a נְכוֹנָה en aquellas palabras con que Dios alaba al paciente por haber hablado de El con rectitud, sin apartarse de la verdad [90]. Esto precisamente es lo que el propio Job echa de menos en los discursos de sus amigos cuando les dice: « Venid, que no encontraré entre vosotros חָכָם », ninguno que enfocando bien el problema del mal, haya hablado de él, y en concreto de mi desgracia, como conviene al sabio que da con la verdad [91].

Por fin el profeta Isaías anunciándo al gran libertador exclama: « ¿ Quién le pudo anunciar desde un principio y darle a conocer de antemano para que podamos decir: צַדִּיק — ἀληθῆ ἐστιν », para que comparando lo anunciado con la realidad encontremos que lo predicho se ajusta de lleno a lo sucedido ? [92].

Fuera de dos textos del Daniel arameo, donde nos encontramos con צַדְּקָא y el enfático יַצִּיבָא traducidos por el adverbio ἀληθῶς, para indicar que la realidad responde a lo que se dice, hay otros dos pasajes en los que la presencia de ἀληθῶς no responde al sentido literal de ningún otro término hebreo, sino que obedece al empeño del traductor por reforzar la idea expresada en el texto original [93].

En el Daniel arameo de nuevo nos encontramos con la pa-

---

[88] Prov. 22, 21.

[89] Gén. 41, 32.

[90] Job. 42, 7.

[91] Job. 17, 10.

[92] Is. 41, 26.

[93] Tales son Ex. 33, 16 y 1 Sam. 22, 7 ; en los cuales no es ἀληθῶς traducción de אַפּוֹא o גַּם, sino un modo de reafirmar lo que se dice.

labra יָצִיב que, traducida por el griego ἀληθινός, afirma la verdad de algo [94]. Este adjetivo corresponde repetidas veces en el libro de Job al hebreo יָשָׁר [95] y en una ocasión a נָקִי [96].

Si consideramos que ἀληθινός como traducción de יָשָׁר y נָקִי va unido de ordinario a epítetos que como ἄκακος, καθαρός, δίκαιος se aplican al hombre en sus relaciones para con Dios, fácilmente se deduce que en estos casos es ἀληθινός el hombre fiel en el cumplimiento de esas relaciones [97].

El mismo significado tiene ἀληθινός en aquel texto que recoge la anhelante oración de Ezequías amenazado de muerte: « Acuérdate, Señor, de cómo he andado en tu presencia בֶּאֱמֶת — μετὰ ἀληθείας, וּבְלֵב שָׁלֵם — ἐν καρδίᾳ ἀληθινῇ y cómo hice lo que agradaba a tus ojos » [98].

No es fácil de interpretar el primer título con que Balaam hace su presentación al iniciar su vaticinio. Si ese primer título alegado: « Oráculo de quien שְׁתֻם הָעָיִן », se le mira como el brote de una idea nueva que progresivamente se va desarrollando en el inmediato: « Oráculo de quien oye la palabra de Dios, del que ve visiones del Omnipotente, del que cayendo se le abren los ojos », la versión de los LXX ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν puede ser considerada como una legítima interpretación del texto hebreo, equivalente al *cui aperti sunt oculi* de la Pešitta. Pero el sentido de la palabra שְׁתֻם, exclusiva de este pasaje, es oscuro, las hipótesis se han multiplicado y la misma Vulg. con su traducción *obturatus oculis* lleva no al paralelismo sinónimo con el vers. siguiente, sino al recuerdo de la ceguera de Balaam anteriormente narrada [99].

---

[94] Dan. 2, 45; 6, 12.

[95] Job. 2, 3; 4, 7; 8, 6; 17, 8.

[96] Job. 27, 17.

[97] La expresión אִמְרֵי־יֹשֶׁר — ἀνδρὸς ἀληθινοῦ ῥήματα de Job. 6, 25 más bien indica sinceridad o verdad objetiva en las palabras de Job.

[98] Is. 38, 3.

[99] Núm. 24, 3-4. La frase se repite en el vers. 15. El vers. 16 equivale al 4, pero varía en algunos conceptos. KITTEL da en al aparato crítico de su *Biblia Hebraica* un resumen de las diversas hipótesis.

Entre los consejos que el Sabio da al rey en orden al buen gobierno puede leerse el siguiente: « Haz צְדָקָה וּמִשְׁפָּט — δίκαια καὶ ἀλεθεύειν, es más grato a Yahveh que el sacrificio ». Paralela como en las anteriores intervenciones de ἀληθινός en la traducción de términos, que indican la buena conducta moral y religiosa del hombre, corre la nueva interpretación de מִשְׁפָּט por ἀληθεύειν. Pudiera entenderse de la justicia del rey, fiel a las leyes y a la conciencia en las decisiones judiciales, pero el sentido de la versión de los LXX en nada opuesta por ello al texto hebreo, parece más bien entenderla de la virtud general de la justicia que hace del que la practica, fiel y agradable a Dios [100].

Hay otro pasaje que acusa de nuevo la presencia de ἀληθεύειν: aquél en que Abimelec habla a Sara cuando después del rapto la restituye a Abraham. La construcción del texto hebreo וְאֵת כֹּל וְנֹכָחַת es oscura, y para darla luz se han introducido diversas correcciones a base de dejar intacto el término נֹכָחַת. En este caso Abimelec la dice a Sara como en tono de reprensión: « Quedas justificada de todo (o delante de todos) »; y se sobreentiende: ahora ten cuidado... Los LXX parece, que, leyendo וְאֵת כֹּל נְכֹחָה, tradujeron πάντα ἀλήθευσον, es decir, sé sincera en contar lo sucedido. Este significado es el que tiene נְכֹחָה cuando se encuentra junto a אֱמֶת en Isaías 59, 14 [101].

Conclusión.

Resumiendo brevemente, podemos afirmar de nuevo que hay en ἀλήθεια y demás términos pertenecientes a su grupo etimológico una riqueza de contenido a primera vista insospechado.

De nuevo y por otros caminos se ha podido ver el desarrollo del concepto fundamental de ἀλήθεια... — verdad, en la misma amplitud que pudo verse cuando se la estudió de frente a los

[100] Prov. 21, 3.
[101] Gén. 20, 16.

derivados de la raíz אמן, principalmente como traducción de אֱמֶת y אֱמוּנָה.

Esto no quiere decir que siempre se trate de una estricta versión literal: en el pasaje del libro de los Proverbios últimamente citado, como en la mayoría de los casos donde intervienen ἀληθής y ἀληθινός, se trata de una interpretación que sirve para poner de relieve una de tantas facetas de la *firmeza* o la *justicia*, de que allí se habla.

F) *Veritas* y *fides* en la traducción latina.

La posición de la Vulgata Latina frente a nuestros términos hebreos puede decirse que en su trazado general va paralela a la de la versión de los LXX. *Veritas* y *fides* lo llenan todo, y apenas si se deja sentir — y esto únicamente respecto a אֱמוּנָה — la presencia de otras traducciones que son más bien ligera exegesis o explicación de la palabra hebrea. Tal es, por ejemplo, el *ut... non lassarentur* con que S. Jerónimo significa la posición de firmeza — אֱמוּנָה — que los cansados brazos de Moisés consiguieron con el apoyo ofrecido por Aarón y Jur; tal el *quod novit* que sustituye al אֱמוּנָה, verdad-veracidad en boca del justo. Y tales también el *levitis creditus erat* o el *praefectus eram eorum* con que a aquellos oficiales del Templo se confían cargos de responsabilidad, de fidelidad probada [102].

Más frecuente es encontrarse con otras formas de la raíz אמן, en cuya traducción *verus* o *fidelis* son sustituidos por *perseverare, perpetuus, firmare, confirmare, credibile* [103]. También en otros dos textos del libro de Nehemías dos términos nuevos,

[102] Ex. 17, 12; 1 Cr. 9, 26. 31.

[103] Los cuatro primeros términos traducen la forma Nif. en Deut. 28, 59; 1 Rey. 8, 26; 1 Cr. 17, 23-24; el último interpreta la palabra אֲמָנָה en 2 Cr. 6, 18. En cuanto a la expresión אָמֵן la Vulgata no la traduce sino que simplemente la transcribe. Con la misma palabra *Amen* ha pasado al latín el sustantivo אָמֵן de Is. 25, 1.

foedus y *ordo*, traducen las antes ya discutidas expresiones hebrea y griega אֱמוּנָה y πίστις [104].

Por lo demás en lo tocante a las palabras hebreas cuyo estudio nos interesa, apenas si se pierde el eco del *veritas* latino, y esto no sólo cuando es traducción de אֱמֶת y אֱמוּנָה a través de ἀλήθεια, sino también cuando son πίστις o δικαιοσύνη el lazo de unión. Esto indica que en la palabra latina *veritas* se ha venido a recoger toda aquella riqueza de contenido antes concentrada en los hebreos אֱמֶת y אֱמוּנָה, y en el griego ἀλήθεια. Que así lo entendió S. Jerónimo no puede dudarse, si se considera la facilidad con que introduce *veritas* aun en los casos en que abiertamente todo parece reclamar la presencia de *fides*.

Y es el libro de los salmos, precisamente donde la traducción se ha hecho a través de los LXX, el más sujeto a este fenómeno. Si ya entre todos los restantes pasajes del A. Testamento, sólo en cuatro se desprende אֱמֶת de su habitual traducción *veritas, vere,* para adoptar tres veces la de *rectus* o *recte* y dos la de *fidelis* [105], en los salmos tal cambio nunca se registra. Es más, siendo así que en los demás libros del A. Testamento אֱמוּנָה penetra en el latín a través de *fides, fidelis, fideliter,* con uniformidad casi completa, sólo rota por un *vere* y un *veritas* de los profetas [106]; por los salmos al contrario pasa el *veritas* en plan de dominio remplazando a *fides* no sólo en los pasajes donde traduce a ἀλήθεια, sino también en aquellos en que los LXX habían traducido a אֱמוּנָה por πίστις. Sólo el vers. 4 del salmo 33 ha mantenido la traducción latina *fides*.

En su traducción de los salmos según el texto hebreo S. Jerónimo ha mantenido constante el אֱמֶת — veritas del todo paralelo al ἀλήθεια — veritas de su traducción latina según la versión de

[104] Neh. 10, 1; 11, 23.

[105] Gén. 24, 48; Jud. 9, 16. 19. El triple *fidelis* de Deut. 7, 9; 32. 4; Is. 49, 7 no responde directamente a אֱמֶת, sino a אֱמוּנָה y נֶאֱמָן.

[106] Is. 59, 4; Jer. 9, 2.

los LXX [107]. En cuanto al אֱמוּנָה — fides, al caso único de su versión del griego πίστις — fides en el Salmo 33, 4 ha añadido otros cuatro casos, manteniendo *veritas* en todos los demás [108].

Las traducciones técnicas en lengua moderna han desentrañado el rico contenido encerrado en la palabra *veritas,* que, considerada casi exclusivamente bajo el prisma de lo objetivo, había perdido para muchos todo otro valor que no fuese el de la verdad filosófica. Se pasaba por alto el lado subjetivo con sus facetas de *veracidad, sinceridad, fidelidad* y su ligero matiz de *equidad* y *justicia,* y se culpaba de pobre a una traducción que por responder de lleno al fecundo sentido de אֱמֶת y אֱמוּנָה, era por lo mismo oscura si se descuidaba el contexto [109].

Aun en las traducciones latinas el *veritas* genérico y compendioso ha desaparecido en gran parte para dar paso a términos portadores de ideas más concretas, que si es cierto que son verdad, no lo es menos que son tal verdad. En cuanto a la sustitución de *veritas* se trata, por lo tanto, no de una corrección sino de concretas explicaciones, conformes con el contexto y con la huella de su paso por la literatura latina [110].

Lo que se hizo antes con ἀλήθεια frente a πίστις, δικαιοσύνη y ἐλεημοσύνη pudiera ahora hacerse con *veritas* en sus relaciones con *fides;* pero no parece necesario el repetir el mismo proceso y con los mismos textos que antes se llevó a cabo. Por lo demás la misma naturalidad con que *veritas* pasa de traducir a ἀλήθεια a traducir a πιστις, *fides* en su aspecto de *fidelidad,* creo que constituye una prueba de valor.

---

[107] Las únicas variantes que en torno al *veritas* pueden notarse son la del *verax* en *verus* en el Salmo 86, 5, y la de *veritate* en *virtute* según el Cód. amiatino a través de R. en el Salmo 54, 7.

[108] Son éstos los salmos 36, 6; 92, 3; 96, 13; 100, 5. A esto hay que añadir el ligero cambio de *in veritate* en *vere* en el Salmo 119, 75.

[109] Véase A. Bea, *Il nuovo Salterio...*, p. 95.

[110] Véase Forcellini-Corradini et Perin, *Lexicon totius latinitatis,* t. IV, 950-951. Patavii 1940. Sobre la etimología de *verus* habla en la pág. 961.

G) חֶסֶד ante la filología y las traducciones.

Para el estudio de אֱמֶת y אֱמוּנָה había desde el principio mucho adelantado debido a la certeza del origen etimológico de dichos términos. Pero si es cierto que contando con tal base, apoyándose en la filología hebrea y en la comparada, no era difícil dar los primeros pasos camino de la idea central y de su progresivo desarrollo, sin embargo sólo con estos elementos, sin el recurso al estudio de los contextos, sería imposible la llegada a la meta.

Para el estudio de חֶסֶד, como el punto de apoyo ofrecido por el elemento filológico es débil o nulo, se hace del todo necesario ese recurso al estudio del contexto. Es el método generalmente seguido en nuestro caso; aunque no por esto ha faltado quien en confirmación de ideas expuestas, se haya asomado al campo de la filología comparada. Examinemos ligeramente los resultados [111].

a) *El árabe* حشـد.

Zorell en su Diccionario parece haber recogido la idea de una relación entre חֶסֶד y el árabe ḥašada, cuando cerrando su análisis sobre el término hebreo, observa: « Cí. ar. ḥašada, congregati sunt ad alci subveniendum, alcs causam sustinuit; ḥašid ad iuvandum promptus » [112].

Efectivamente en los Diccionarios árabes hallamos el verbo حشـد con un doble sentido general en su primera forma: el de

---

[111] N. Glueck, *Das Worl* Ḥesed *in alllestamenllichen...* p. 67-68. J. Deak en *Die Gottesliebe in den allen semilischen Religionen*, 1914, trata de חֶסֶד bajo el punto de vista filológico.

[112] Esta nota final responde a la posición tomada ante el חֶסֶד — pietas en el trato de unos hombres con otros, que viene descrito en los siguientes términos: « Hominum inter se officiosa caritas, benevolentia, qua consanguinei, propinqui, amici, confoederati etc... parati sunt inter

germinar, brotar y el de *reunir* o *reunirse*. De estos dos sentidos pasa el primero a través del sustantivo ḥašdum a concretarse en la idea de *inagotable* a dos o tres términos más. En cuanto al segundo, la idea primitiva de *reunión, asamblea* toma ya desde la primera forma el matiz de una *reunión* especial. A ella acuden sus miembros para tratar algún negocio, para tomar una resolución, para prestarse mutua ayuda, para auxiliar a otro; y en todos estos casos se usa el verbo حشد en varias de sus formas, sobre todo en la primera, sexta y octava.

Apoyado en estos datos, Glueck más decidido entra en la comparación de חֶסֶד con حشد y concluye: « Una sorprendente confirmación de esta característica fundamental de חֶסֶד, es decir, la de mutua ayuda entre los miembros de una comunidad, la encontramos en el árabe ». Y para mantener el enfoque general dado a su disertación sobre חֶסֶד, recurre a un ejemplo, que a propósito de la forma octava recoge Lane en su Diccionario [113], y donde él cree encontrar algo que confirma su teoría sobre la obligatoriedad social que atribuye a חֶסֶד. Es una simple cita sin alusión expresa, pero en ella se adivina la intención: el ejemplo citado donde se mira por el buen trato del huesped, sería sin duda un caso más de su apartado: « El חֶסֶד entre huéspedes », índice de obligatoriedad en uno de los aspectos de la vida social.

Por lo demás Glueck en su estudio comparativo de חֶסֶד con حشد ha aludido con franqueza a tres diversas tentativas con que se ha querido abrir camino a una solución. Rechaza simplemente y sin discusión alguna como poco aceptable la propuesta

---

se iuvare et gratificari ». A. Bea, *Il nuovo...*, p. 98 sigue esta misma dirección cuando escribe: « La palabra חֶסֶד, usada con relación a los hombres, significa la benevolencia, la caridad, con la cual los parientes, los amigos, los aliados están dispuestos a ayudarse recíprocamente ». La omisión del término *officiosa* en las palabras de A. Bea quizás sea significativa. En modo semejante J. de Pineda, *In Job*. Hispali, 1598, p. 372 había definido al חֶסֶד entre parientes, amigos... etc.: « La buena voluntad y amistad que se deben ».

[113] E. Lane. *Arabic-english Lexicon*. Londón 1865.

de Ryssel, que hace derivar a חֶסֶד del árabe حسن *ser hermoso, bueno* [114]. Se explicaría en este caso el significado tradicional de חֶסֶד, pero a costa de grandes inconvenientes. Porque si bien es cierto que no faltan casos en que el ס hebreo proviene dal س árabe, esto en nuestro caso no bastaría, puesto que queda sin explicar esa equivalencia del ד hebreo con el ن árabe. Esquivando esta dificultad y teniendo en cuenta por una parte el sentido de *adorno* del hebreo חִשֶּׁן, y por otra la posible equivalencia entre el árabe س y el hebreo שׁ, se ha buscado en este último término hebreo, también de origen oscuro, la posible correspondencia con el árabe [115].

Una segunda tentativa de solución, a que Glueck alude también sin comentario alguno, es la de T. Nöldeke, quien tratando de explicar el fenómeno de חסד — *bonitas*... y de חסד — *ignominia,* escribe: « No hay rastro alguno de una grafía con שׁ que permita pensar en uno de los significados de حشد *reunir* ». La posición decidida, como se ve, bajo el punto de vista negativo, no lo es bajo el positivo; pero por algunas de sus expresiones se le ve a Nöldeke inclinarse al árabe حسد [116].

Hay una tercera tentativa que es la que antes vimos propugnada por Glueck. La dieron por buena S. Landau [117] y W. R. Smith [118] y no he podido encontrar que después de ellos la haya propuesto alguno más. Schultess sólo la propone en hipótesis para él no muy aceptable cuando escribe: « La raíz hebrea aún es oscura; si se pudiera tener la escritura con ס por una dura caco-

---

[114] Ryssel, *Die Synonyma Wahren und Guten in den Semitischen Sprachen,* Leipzig, 1872, pag. 9.

[115] De חִשֶּׁן escribe Zorell en su Diccionario: « Conferunt ar. ḥasuna, pulcher fuit ». Gesenius-Buhl: « Etimologia oscura. Cf. Dillmann al Ex. 28, 15 ».

[116] T. Nöldeke. *Neue Beiträge zum semitischen sprachwissenschaft.* Strassburg 1910, 93.

[117] S. Landau, *Die gegensinnigen Wörter in Alt-und Neuhebräischen,* 1896, 45.

[118] W. R. Smith, *Prophets* 406, not. 9.

grafía en vez de שׂ, convendría bien con el árabe حشد *juntarse apresuradamente para ayudar a alguno* [119]. Glueck admite con demasiada facilidad este cambio que, frecuente en el neo-hebreo, arameo y siriaco, no se encuentra en el hebreo antiguo sino como caso aislado [120].

J. Ziegler sigue otro camino menos complicado. Al relacionar filológicamente a חֶסֶד con רחם, rechaza de lleno todas estas teorías cuando escribe: « Mientras חֶסֶד es término propio del vocabulario hebreo (judío-aram. y siriac.), la raíz רחם es común a las lenguas semíticas » [121].

En el estudio filológico de חֶסֶד nos encontramos con un fenómeno extraño que los estudiosos de filología comparada han tratado de resolver. De aquí el recurso a una raíz árabe; pero no precisamente con el fin de corroborar al significado de חֶסֶד, como lo ha hecho Glueck, sino para explicar la presencia en la literatura bíblica de un doble חסד con significados tan distintos y aun opuestos.

De hecho al lado de nuestro חֶסֶד, que es sin discusión [122] para dichos autores *bondad, amor*..., y forma nutridísimo grupo con חָסִיד y la forma Hitp. de חסד, aparece en unos cuantos ejem-

---

[119] F. Schulttess, *Homonyme Wurzeln in Syrischen*. Berlin 1900, 32-33.

[120] El Diccionario de Gesenius-Buhl pág. 532 en la introducción a la letra ס nos da reunida abundante bibliografía sobre la correspondencia de las sibilares en las lenguas semíticas y sus diversas variaciones. Baste citar W. Wright, *Comparative Grammar of the Semitic languages*. Cambridges 1890, 57-64; H. Zimmern, *Vergleichende Grammatik der Semitischen Sprachen*. Berlin 1898, 13-15. 28-29. C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen*. Berlin 1908-1913, I, 128-129. Entre lo no citado, recordemos a K. Vollers en *Zeitschrift für Assyriologie, Arabisch und Semitisch* 9 (1894) 209-217. *El* Gesenius-Buhl completa la materia cuando trata de las letras שׁ y שׂ pág. 777 y 796.

[121] J. Ziegler, *Die Liebe*... 36.

[122] K. Vollers disiente en algun modo cuando en la revista citada escribe: « El hebreo חֶסֶד — sentimiento (a favor o en contra) ».

plos otro חֶסֶד — *ignominia* con su correspondiente verbo חסד en la forma Pi.[123]. ¿Cómo explicar el origen de este doble sentido en un mismo término hebreo, que se descubre también en el judío-aramaico y en el cristiano-palestinense חַסְדָּא, y según algunos, aunque más raramente, también en el siriaco ḥesda?[124]. La respuesta definitiva aún no se ha hecho oír a pesar de los esfuerzos, y el campo sigue dividido entre quienes con más o menos modalidades señalan para el doble חֶסֶד hebreo una sola raíz, el حسد árabe, *envidiar*[125], y quienes prefieren raíz diversa para cada término hebreo que serían حسد y رحشد cuyas significaciones ya se han dado[126].

No es por lo tanto del lado filológico de donde ha de venir la luz definitiva a nuestro חֶסֶד[127]. ¿Podrá venir aquella luz parcial que Glueck ha procurado traer? Los filólogos en quienes Glueck se apoya, no han pretendido entrar en este problema desde el momento en que simplemente reconocen a nuestro חֶסֶד su valor tra-

---

[123] Encontramos חֶסֶד con este último sentido en Lev. 20, 17 y Prov. 14, 34, aunque en este último pasaje los LXX, la Pešitta, la Vulg. y el Targum han leido חֶסֶד *pobreza* por חֶסֶד. En cuanto a חסד en la forma Pi, existen dos ejemplos; uno en Prov. 25, 10 y otro en Sir. 14, 2 según los LXX y la Pešitta.

[124] Véase GESENIUS-BUHL sobre חסד[1].

[125] Así ademas de K. VOLLERS, T. NÖLDEKE, y GESENIUS-BUHL en las obras y pasajes ya citados, S. FRAENKEL al tratar del neohebraico חשד en *Beiträge zur Assyriologie* 3 (1898), 65. J. BARTH con la misma ocasión prefiere حدس *presumir, sospechar* en *Etymologischen Studien zum semitischen insbesondere zum hebräischen Lexicon*. Leipzig 1893, 4. Pero notemos que siempre tal solución se propone tan sólo como posible.

[126] Así lo indica por ejemplo SCHULTESS en la obra y pasaje citados.

[127] Así lo reconoce J. ELBOGEN, precursor de Glueck, cuando al final de su estudio חֶסֶד, *Verpflichtung...*, 46, escribe: «Si ella (la significación propugnada para חֶסֶד), se deriva del árabe حشد *hacer prosperar a alguno en riqueza, correr en ayuda*. no es un punto firmemente establecido». Y posteriormente G. QUELL, *Theolog. Wört..*, II, 177, nota, tiene la etimología de חֶסֶד como incierta y se acoge simplemente a F. NÖLDEKE, *Neue Beiträge*. . 1910, p. 93.

dicional. Esto quizás sería secundario si de hecho Glueck hubiese descubierto en חֶסֶד mediante el análisis, que del término hebreo hace a través de toda la Escritura, el significado primordial que propugna. ¿Lo ha logrado? Nuestro estudio de los textos lo dirá más tarde.

b) *La traducción ordinaria ἔλεος.*

En la versión de los LXX ἔλεος es para חֶסֶד lo que ἀλήθεια para אֱמֶת. Con muy pocas excepciones, dado el considerable número de veces que חֶסֶד se repite en todo el A. Testamento, es ἔλεος su traducción ordinaria, como lo era ἀλήθεια de אֱמֶת. Y aun en esas excepciones, ἀλήθεια y ἔλεος como que obran de acuerdo en la elección de algunas de las variantes; y así nos encontramos que en ocasiones también ἐλεημοσύνη y δικαιοσύνη sustituyen a ἔλεος, como antes sustituyeron a ἀλήθεια.

Hay sin embargo una variante de importancia en la traducción ἀλήθεια, que negó a ἔλεος la versión de los LXX; es la variante πίστις. Y este hecho, y quizás también en algún modo los dos únicos ejemplos de χάρις, que se encuentra en el libro de Ester como exclusivo sustituto de ἔλεος, puede muy bien ser, aunque en sentido negativo, un avance en orden a determinar el contenido de חֶסֶד. Es decir, que si ἔλεος nos da en sentido positivo el alcance de חֶסֶד, la ausencia total de πίστις en su traducción le niega, al menos la probabilidad, de un significado que a אֱמֶת se le concedía [128].

[128] Salvo error, son 239 veces las que nuestro חֶסֶד se repite en él A. Testamento. De ellas, 10-Gén. 19, 19; 20,13; 21, 23; 24, 27; 32, 11; Ex. 15, 13; 34, 7; Is. 57, 1; 63, 7; Prov, 20, 28- se traduce δικαιοσύνη; 8-Gén. 47, 29; Prov. 3, 3; 11, 17; 16, 6; 19, 22; 20, 6. 28; 21, 21-ἐλεήμων o ἐλεημοσύνη; 2- Est. 2. 9. 17. — χάρις (en este último versículo respondiendo a la expresión חֵן וָחֶסֶד; 1 ἐλπίς — 2 Cr. 35, 26-, οἰκτείρημα — Jer. 31, 3-, ζωή — Os. 10, 12-, ὄνομα — Salm. 44, 27-, ἀντιλήπτωρ — Salm. 109, 12. El δόξα de Is. 40, 6 parece corresponder no al חֶסֶד del T. M. sino a

Cierto que sólo puede hablarse en este sentido cuando respecto al חֶסֶד — ἔλεος se reconoce a la versión de los LXX los derechos de una traducción aceptable, en sus líneas generales al menos. Esto, que se la negó primero indirecta pero realmente con la afirmación de un nuevo y exclusivo significado fundamental descubierto en חֶסֶד, se la negó después directamente y en términos llanos, como consecuencia lógica de la posición anteriormente adoptada.

G. Quell se ha encargado de reflejar el ambiente con palabras categóricas. Considerando la poca representación que frente a צֶדֶק y צְדָקָה tiene δικαιοσύνη en cuanto traducción de חֶסֶד, concluye: « Contra lo debido retrocede también חֶסֶד que tiene en δικαιοσύνη un notable equivalente. A éste prefieren los LXX la traducción ἔλεος sin que, a fuerza de tal insistencia sobre el valor sentimental, tengan en cuenta el uso lingüístico de חֶסֶד en el hebreo »[129]. Igualmente Schrenk tratando del significado de צְדָקָה, escribe: « Tanto ha avanzado en los LXX el uso de la divina צְדָקָה en el sentido de salvación, que en ellos se encuentra δικα-

---

otro término hebreo no determinado con certeza. Notemos además que en Ex. 34, 7 se emplea la expresión δικαιοσύνη καὶ ἔλεος para solo el término חֶסֶד. El חֶסֶד de Prov. 31, 26 no se halla traducido en los LXX.

[129] *Theol. Wört...* II, p. 177. Y como de paso expresa en una nota su opinión sobre חֶסֶד en los siguientes términos: « חֶסֶד es la equidad determinada por el natural sentimiento del derecho, que regula la conducta sin insistencia del derecho, como se encuentra entre los miembros de una tribu o raza organizada. Es descaminado traducir חֶסֶד por *amor*, porque se diferencia de אַהֲבָה y otros términos en que no es un sentimiento personal espontáneo, sino siempre una conducta voluntaria orientada hacia la idea de derecho. *Hacer* חֶסֶד es reconocer la base de derecho y recibir el puesto de socio del derecho; *exigir* חֶסֶד es apelar al sentimiento del derecho. חֶסֶד puede muchas veces, pero no debe, expresarse con *amor*, sino que la conducta indicada con חֶסֶד es dictada por una consideración objetiva. Aunque no del todo adecuadamente, se puede mejor traducir por *fidelidad* ».

ιοσύνη aun como traducción de חֶסֶד, para la que por el contrario es ἔλεος la traducción usual pero — añade en una nota que le revela seguidor de Glueck — no la acertada » [130].

Ya antes había escrito J. Ziegler: « Tampoco el griego posee una palabra apropiada para la recta traducción de חֶסֶד. Los LXX ordinariamente traducen ἔλεος, que no puede sin embargo expresar el propio contenido de חֶסֶד, sino que por el contrario es una traducción inexacta y unilateral. Porque el griego ἔλεος significa misericordia, compasión, caridad; y tal aspecto sólo débilmente aparece en חֶסֶד... Por esto no es acertada la traducción de חֶסֶד por medio de ἔλεος, que se acomodaría mejor a la traducción de רַחֲמִים » [131].

La afirmación es en todos los casos categórica y en ella se refleja, aunque en el último con tonos más suaves, el estilo revisionista que apuntó tajante en J. Elbogen y alcanzó grandes proporciones a partir de N. Glueck; pero envuelve una serie de cuestiones que conviene desglosar.

Se trata en primer lugar de lo poco acertado de la traducción ἔλεος en los LXX. En segundo término se apunta la solución al problema existente entre el contenido ideal de צְדָקָה, צֶדֶק y מִשְׁפָּט por una parte y חֶסֶד por otra. Por fin se abre la puerta al estudio de δικαιοσύνη como traducción eventual de חֶסֶד en sustitución de ἔλεος. De estas tres cuestiones ocupará la segunda su puesto propio cuando después se exponga el contenido doctrinal de los textos. Ahora se la rozará necesariamente alguna vez en

---

[130] *Teolog. Wört...* II p. 197 texto y nota 5. Continúa en esta nota: « También חֶסֶד como צְדָקָה es un modo de proceder que responde a una relación de derecho y deber, por lo tanto la obligación a un servicio de amor, que nace de una cualquiera sociedad (de estirpe, amistad, por pacto). Véase N. Glueck, *Das Wort Ḥesed...* ».

[131] *Die Liebe...* p. 35. F. Lofthouse *Ḥen and Ḥesed...* mantiene en sustancia este punto de vista. Más suavemente A. Bea, *Il nuovo...*, p. 98: « Los LXX traducen חֶסֶד casi siempre por ἔλεος, y la Vulgata por *misericordia*, limitando el rico significado de la palabra a una sola idea ».

el estudio de la primera y tercera de las cuestiones, que vamos a presentar.

Y ante todo, ¿puede afirmarse que חֶסֶד es de ordinario la obra externa, favor o correspondencia, y que sólo casi a modo de excepción tiene el significado de sentimiento o afecto? Supondría la respuesta a esta pregunta un estudio total de los pasajes en que interviene חֶסֶד; de aquí que sólo pueda darse después de realizado un tal estudio. ¿Puede por el contrario limitarse el alcance de ἔλεος al solo sentimiento o afecto, de modo que se le haya de negar la entrada en el campo de la obra externa, de la manifestación práctica del afecto interno? En otras palabras y en forma positiva, ¿puede concederse, o más bien debe negarse que exista entre חֶסֶד y ἔλεος aquella superposición que afirmamos existir entre אֱמֶת y ἀλήθεια?

No hemos de negar que la presencia de ἀλήθεια en la literatura griega clásica con toda aquella serie de matices *verdad, veracidad, sinceridad, fidelidad...*, atribuída también a ἀλήθεια por la versión de los LXX, proyecta una luz directa que falta en el caso de ἔλεος. En los clásicos griegos el matiz *obra externa, favor...*, que los LXX dan frecuentemente a ἔλεος, no aparece perfilado con la misma claridad. Sin embargo, teniendo presentes el clásico plural ἐλέη y las clásicas expresiones ἔλεον ποιεῖσθαι... ἐλεῖν, τυχεῖν ἐλέου, difícilmente podrá negarse que en el ἔλεος clásico se da también el paso del primitivo afecto o sentimiento interno a aquella manifestación externa de ese sentimiento que, o lleva consigo el favor-obra, o al menos le supone.

Son claros en este particular los ejemplos con que en el s. IV nos brinda Demóstenes. En su discurso contra Timocrates mostraba su admiración de que este magistrado μὴ ποιήσασθαι τὸν ἔλεον τοῦτον — de quitaros tantas cargas tributarias con que os agrava la ley, sino que haya añadido otras —. Y hablando otro día contra Aristogiton preguntaba a sus oyentes: «Vosotros calumniados, τίνος συγγνώμης ἢ ποίων ἐλέων τετυχήκασι de parte de éste»? Y dirigiéndose a su acusado, concluía que no se había de emplear συγγνώμη para con él ni ἔλεος para

con sus hijos porque él con su conducta había hecho desaparecer τον ἔλεον » [132].

Con razón E. Stephanus escribía a propósito del primero de los dos textos: « Cui phrasi similis est aliquoties in Scriptura ». Y alude a continuación a los pasajes de S. Lucas 1, 72; 10, 37 y al del Génesis 24, 14 donde no es posible dudar del sentido de ἔλεος — favor, obra externa [133].

El mismo Aristóteles, que no raras veces y con preferencia ha escrito sobre ἔλεος — afecto, habla en dos ocasiones de συγγνώμης καὶ ἐλέου que nos vienen por nuestro modo de obrar. Como inmediatamente antes nos ha hablado de alabanzas y reproches, que ciertamente son manifestaciones externas, creo que igualmente han de serlo el doble συγγνώμη καὶ ἔλεος [134].

c) *Otras traducciones de* חֶסֶד.

En el Génesis, donde la traducción de חֶסֶד por δικαιοσύνη tiene su principal representación, se encuentra como aprisionado el término חֶסֶד en una especie de fórmula fija: עָשָׂה חֶסֶד [135] con alguno. Sólo en dos de los once ejemplos que de חֶסֶד nos ofrece el libro del Génesis, se rompe la materialidad de esa fórmula al ser sustituído el עָשָׂה por su equivalente נָתַן, o en términos negativos por la expresión לֹא עָזַב [136]. Respondiendo a esa fórmula fija de potente sabor bíblico, presenta la versión de los LXX diversas fórmulas, a base todas ellas del verbo ποιεῖν, exceptuados aquellos dos casos en que el texto hebreo hace la substitución de עָשָׂה antes indicada. Para el חֶסֶד constante de la fórmula hebrea,

---

[132] Demosthenes *opera*, Edidit J. Th. Voemelius. Parisiis, 1849, p. 374. nn. 734-735; p. 415, nn. 792, 27 y 925, 10-13.

[133] H. Stephanus, *Thesaurus linguae graecae*. Parisiis 1825.

[134] Aristotelis *opera*. Parisiis 1850. Edit. F. Didot, II, p. 24, 15 17: 25, 40-44.

[135] A veces el término חֶסֶד, que inmediatamente precede, se encuentra sustituído por el relativo אֲשֶׁר.

[136] Gén. 24, 27; 39, 21.

la traducción griega de los LXX da entrada a tres diversos términos, dos de los cuales, ἔλεος y δικαιοσύνη, se dividen el campo en partes iguales, dejando a ἐλεημοσύνη un solo puesto.

Ahora bien, si con estos datos por delante, comparamos los textos en los que la traducción griega de חֶסֶד cambia, llegamos a la conclusión de que en la mente de los traductores alejandrinos había entre ἔλεος, ἐλεημοσύνη y δικαιοσύνη un punto de contacto en el contenido ideal. Así por ejemplo el חֶסֶד de la historia de Abraham, tres veces traducido por ἔλεος y una por δικαιοσύνη, conserva en todos los casos la misma significación. Porque el חֶסֶד — ἔλεος que, al emprender el camino pide Eliezer a Dios para su amo Abraham, es el mismo חֶסֶד — δικαιοσύνη cuyo cumplimiento reconoce el propio siervo del patriarca en la favorable impresión de su primer encuentro con Rebeca [137]. Y el חֶסֶד — ἔλεος de los padres de ésta para con Abraham, con que el fiel siervo intenta coronar su misión, no es diverso del חֶסֶד — δικαιοσύνη que pidió Abraham a Sara le mostrase en tierra extranjera, o del חֶסֶד — δικαιοσύνη que del Patriarca israelita esperaba recibir Abimelec [138].

Es en los últimos días de Abraham cuando por vez primera suena la expresión חֶסֶד וֶאֱמֶת, cuyo eco transmitirá fielmente la literatura bíblica; y es Jacob el primero en recoger aquella fórmula, cuando a su vuelta de Mesopotamia, pedía protección contra Esaú, evocando el recuerdo del divino חֶסֶד וֶאֱמֶת — δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια, al que atribuía toda su prosperidad. Tiene la fórmula en los labios del nieto de Abraham el mismo alcance que tuvo en boca del siervo de su abuelo el חֶסֶד וֶאֱמֶת — δικαιοσύνη καὶ ἀλήθεια que aquél agradece a Yahveh junto el pozo de Nacor y cuya realización le había antes pedido en fórmula más breve: « Muestra חֶסֶד — ἔλεος con mi señor Abraham [139] ».

---

137 Gén. 24, 12. 14 con 24, 27.
138 Gén. 24, 49 con 20, 13 y 21, 23.
139 Gén. 24, 12. 14 con 32, 11.

De nuevo en la historia de Jacob el חֶסֶד וֶאֱמֶת suena sagrado como palabra de testamento junto al lecho de muerte. Deseoso el anciano Patriarca de ser enterrado junto al sepulcro de sus padres, pide a José este favor rogándole que le muestre חֶסֶד וֶאֱמֶת — ἐλεημοσύνην καὶ ἀλήθειαν. Y חֶסֶד וֶאֱמֶת — ἔλεος και δικαιοσύνην para Abraham es el ultimatum de Eliezer ante la resistencia de Labán y Batuel [140].

Como se deduce de la comparación establecida entre los dos últimos textos, también ἐλεημοσύνη en la historia de Jacob forma contacto por vez primera con ἔλεος y δικαιοσύνη. Muy pronto δικαιοσύνη entra de nuevo a sustituir a ἔλεος en dos pasajes del Exodo, en uno de los cuales es posible adivinar entre ambos términos un íntimo lazo de unión mediante el δικαιοσύνη καὶ ἔλεος con que se traduce un único חֶסֶד según el texto hebreo. Porque es cierto que pudieron muy bien los LXX leer en un ejemplar hebreo צֶדֶק וָחֶסֶד, como débilmente apunta Kittel en su Biblia; pero es también probable que leyendo sólo חֶסֶד, quisiesen reforzar su contenido para poner a tono el נֹצֵר חֶסֶד del vers. 7 con el precedente e intenso, « Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת » [141].

El otro texto del Exodo 15, 13 en que δικαιοσύνη sustituye a ἔλεος, no ofrece punto de apoyo para la comparación de ambos términos, como tampoco lo ofrecen las palabras de Lot a los ángeles libertadores conservadas en Gén. 19, 19, ni aquellas con que Isaías abre la narración de las idolatrías de Israel en el cap. 57. Hay por el contrario en aquella plegaria, con que el mismo profeta invoca la misericordia de Yahveh, un nuevo caso del que pudiéramos llamar desdoblamiento de חֶסֶד en la versión de los LXX. El חַסְדֵי יְהוָה, tema central de la plegaria, pasa de la traducción ἔλεος a la traducción δικαιοσύνη cuando en el de-

[140] Gén. 24, 49 con 47, 29.
[141] Ex. 34, 6-7.

sarrollo de ese tema se canta cuanto Dios ha hecho con la casa de Israel כְּרֹב חֲסָדָיו [142].

En cuanto a la intervención de ἐλεημοσύνη o ἐλεήμων para sustituir e ἔλεος, hemos de notar que el fenómeno no se repite sino en el libro de los Proverbios; eso sí con una constancia casi absoluta. Sólo nos encontramos con una excepción, y ella precisamente da pie para establecer la afinidad entre ἐλεημοσύνη y δικαιοσύνη. Cuando al final del cap. 20 en el vers. 28 describe el sabio las dotes de un buen rey que sabe de gobierno, escribe atento a dos muy principales: « Mantienen al rey חֶסֶד וֶאֱמֶת — ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια y sostiene su trono בַּחֶסֶד — ἐν δικαιοσύνῃ ».

A no ser que pensemos en un cambio de sentido entre los dos חֶסֶד del primero y segundo estico, o en el cambio de בַּחֶסֶד en בַּצֶּדֶק como apunta Kittel, de nuevo tenemos establecida en la versión de los LXX una especie de atracción mutua entre δικαιοσύνη y ἐλεημοσύνη en cuanto traducciones de חֶסֶד. Tal cambio de sentido, cuya probabilidad pudiera apuntar ante la presencia del solitario חֶסֶד en paralelismo con el bloque חֶסֶד וֶאֱמֶת, no es necesario. Sin entrecruces ideales entre חֶסֶד y אֱמֶת, puede muy bien considerarse a חֶסֶד como una síntesis del complejo חֶסֶד וֶאֱמֶת. Esto no significaría en modo alguno invasión del campo de אֱמֶת, sino que en el חֶסֶד — bondad se suponen incluídas las otras virtudes, y que por lo tanto la realización del חֶסֶד lleva consigo el bien universal [143]. Es idea que ya se apuntó al comparar en el cap. 24 del Génesis el חֶסֶד וֶאֱמֶת en labios de Eliecer con su anterior equivalente חֶסֶד, y que ante nuevos ejemplos no estará demás tener en cuenta.

---

[142] Ex. Is. 63, 6-7.

[143] Algo de esto puede indicar lo escrito por Prado-Villalpando — cuyas palabras aduciremos más tardē — *In Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac Templi Hierosolymitani commentariis et imaginibus illustratus*. Romae, 1596-1605, I, p. 231.

En cuanto a los otros términos que la versión de los LXX emplea alguna vez para la traducción de חֶסֶד, dos de ellos, χάρις y οἰκτείρημα, manifestan claramente su afinidad con ἔλεος. Por dos veces se usa el חֶסֶד -- χάρις en el libro de Ester, y llega a ser elemento de una formula clásica ligada al capítulo, que introduce a la joven judía en la corte del rey. Primeramente Ester תִּשָּׂא חֶסֶד del eunuco que corría a cargo del harem de Asuero; más tarde se la describe נֹשֵׂאת חֵן de cuantos poco a poco la iban conociendo de vista; y por fin en su presentación oficial ante el rey, la amó éste más que a todas las mujeres y sobre todas ellas תִּשָּׂא חֵן וָחֶסֶד del propio Asuero. En los tres casos, en que el חֵן y el חֶסֶד comienzan alternándose para acabar enlazados, la traducción griega es la de *encontrar* χάριν, que se conserva intacta aun cuando el tercero de los casos pareciera estar esperando otro segundo término para una de los dos palabras hebreas [144]. No vamos a adelantar conclusiones; pero es obvio que datos como éste se deben tener presentes cuando se apuntan intentos extremosos de separación violenta entre חֵן y חֶסֶד.

El término οἰκτείρημα como traducción de חֶסֶד nos le ofrece tan sólo aquel pasaje, en que Yahveh por boca del profeta Jeremías promete la restauración a un pueblo a quien siempre miró con cariño [145]. La construcción hebrea del estico, en que se encuentra חֶסֶד, es un tanto dura; pero la idea es transparente y no se puede negar su paralelismo con el אַהֲבָה del estico anterior. Es otro dato que ya desde ahora pudiera quizás adelantarse: en el estudio de חֶסֶד no está bien ladear este encuentro con אַהֲבָה. No es el único; el mismo Jeremías nos ha conservado otro ejemplo en el exordio de sus discursos proféticos. Es un texto muy discutido, pero que en todo caso a su tiempo aportará su rayo de luz sobre el estudio de חֶסֶד [146].

[144] Est. 2, 9. 15. 17.
[145] Jer. 31, 3.
[146] Jer. 2, 2.

d) *Algunos casos especiales.*

El traductor del Profeta Oseas nos ofrece en el vers. 12 de su cap. 10 una singular traducción de חֶסֶד, tanto más de extrañar cuando en los cinco pasajes restantes de la profecía el término hebreo viene constantemente traducido por ἔλεος. ¿Cómo explicar la versión de los LXX εἰς καρπὸν ζωῆς frente a la expresión del texto hebreo לְפִי־חֶסֶד?

Por lo que toca a la locución εἰς καρπὸν no es difícil descubrir la causa de su presencia, si tenemos en cuenta que en el vers. siguiente, paralelo al nuestro, se lee en el texto hebreo la palabra פְּרִי, y que entre לְפִי y לִפְרִי hay grandes probabilidades de confusión. Para explicar la presencia de ζωῆς, o se recurre a relacionar a חֶסֶד con חַיִּים, en cuanto que חַיִּים en su acepción de vida feliz, es considerada como fruto y efecto del חֶסֶד [147], o a sustituir por חֶלֶד el חֶסֶד del texto de Oseas. En el primer caso la traducción ζωῆς se explicaría por una sinécdoque; en el segundo el paralelismo iniciado por los LXX con la correspondencia de la palabra καρπὸν en lo vers. 12 y 13, se completaría con el כָּחַשׁ — ψευδῆ del vers. 13, paralelo al חֶלֶד — ζωῆς. El recurso en una tercera tentativa a la sinonimia חַיִּים—חֶסֶד resolvería radicalmente el conflicto pero requeriría datos que la literatura bíblica no ofrece [148].

Otras dos variantes de חֶסֶד — ἔλεος se registran en los salmos; pero más que de traducciones pudiéramos decir que se trata de interpretación del sentido. Corresponde la primera a la súplica final con que los hijos de Coré hacen clamar al pueblo oprimido,

---

[147] Prov. 21, 21.

[148] No es suficiente el חַיִּים וָחֶסֶד de Job. 10, 12. La segunda de las hipótesis es a mi parecer la más aceptable; porque si bien los LXX traducen חֶלֶד por ὑπόστασις — Salm. 39, 6; 89, 48–; por γή y οἰκουμένη (en el sentido de *lugar de la vida*) — Salm. 17, 14; 49, 2–, no falta algún ejemplo — Job. 11, 17 — en que traducen ζωή.

en busca del auxilio del Señor; brota la segunda de labios de David cuando el real profeta injustamente perseguido se desahoga maldiciendo a sus perseguidores.

La traducción de los LXX en el primero de los pasajes «líbranos, Señor, ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου — לְמַעַן חַסְדֶּךָ», sólo se explica o porque los traductores alejandrinos leyeron שִׁמְךָ, o porque teniendo nuestra lección actual emplearon el término ὄνομα como parcialmente sinónimo de חֶסֶד, lo mismo que otras veces lo han empleado como sinónimo de עֹז, גְּבוּרָה... etc. El «no haya para él ἀντιλήπτωρ» del segundo pasaje no hay duda que es un modo gráfico de expresar la idea encerrada en el «no haya para él מִשְּׁךָ חֶסֶד» del texto hebreo [149].

Menos explicable aparece a primera vista la variante חֶסֶד — ἐλπὶς. Después de narrar cuanto en orden a la reforma religiosa había llevado a cabo el rey Josías, escribe el autor del segundo libro de los Reyes: «No hubo antes de Josías rey que como él se convirtiese a Yahveh con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas, conforme a toda la ley de Moisés; y después de él no le ha habido tampoco semejante» [150]. El segundo libro de las Crónicas resumiendo el elogio de Josías encerrado en la fórmula clásica del libro de los Reyes escribe: «Los demás hechos de Josías וְחַסְדָיו — καὶ ἡ ἐλπὶς αὐτοῦ conforme a lo escrito en la ley de Moisés..., escritos están etc.» [151]. No hay duda que la conversión de Josías a Yahveh «con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas», de que nos habla el libro de los reyes, la resume y concentra el libro de las Crónicas en una sola palabra: וְחַסְדָיו. Se indica por lo tanto con este término aplicado a Josías el buen obrar de aquel rey piadoso. ¿Cómo en la versión de los LXX ha podido aparecer como traducción de חֶסֶד el término ἐλπίς?

---

[149] Salm. 44, 27; 109, 12.
[150] 2 Rey. 23, 25.
[151] 2 Cr. 35, 26.

Recordemos lo que el mismo libro segundo de las Crónicas nos dice al final de la historia del también piadoso Ezequías: « Los restantes hechos de Ezequías וְחַסְדָיו — καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ están escritos en las profecías de Isaías etc... »; y lo que Nehemías orando al Señor decía: « Acuérdate de mí, mi Dios, por esto, y no olvides חַסְדַי — ἐλεός μου que hice en la casa del Señor etc... » [152]. Como se ve, la palabra empleada en ambos casos con un mismo sentido y en contexto equivalente al nuestro, viene traducida en griego por la palabra ἔλεος. Esto indica que ἔλεος hay que leer también en nuestro texto y que tal debió ser la traducción original de los LXX. Más tarde pudo fácilmente algún copista hacer el cambio de ΕΛΕΟΣ en ΕΛΠΙΣ por la semejanza gráfica que entre ambas palabras existe. Sin recurrir a este fenómeno no veo cómo pueda explicarse la lectura de ἐλπὶς.

A un fenómeno parecido pero en sentido inverso parece que es necesario recurrir para explicar la traducción de חַסְדּוֹ en el profeta Isaías por δόξα ἀνθρόπου. De cuantas hipótesis se han ideado para justificar la presencia de δόξα, inexplicable con la lectura de חֶסֶד, la más aceptada por lo general ha sido la que en vez de חַסְדּוֹ lee הוֹדוֹ. Kittel en su Biblia propone la lectura nada improbable de חֶמְדּוֹ [153].

Conclusión.

Del estudio de חֶסֶד, en cuanto se refleja en la versión de los LXX, se deduce que ἔλεος para los traductores alejandrinos responde al significado central, pero no exclusivo ni cerrado, de bondad-beneficiencia del término hebreo.

Partiendo, pues, del significado de origen de tipo sentimental y afectivo ante la persona desgraciada, ἔλεος rebasa los límites de

---

[152] 2 Cr. 32, 32; Neh. 13, 14.

[153] Is. 40, 6. Las diversas lecturas propuestas pueden verse en A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*. Paris 1905; y en Kittel, *Biblia hebraica*, en sus notas al pasaje citado.

la mera compasión, penetra en el campo más amplio de la bondad, y del sentimiento interno pasa a las manifestaciones externas, término lógico de la compasión y la bondad.

El hecho de que δικαιοσύνη entre a sustituir a ἔλεος en la traducción de חֶסֶד, como antes había entrado a sustituir a ἀλήθεια en la traducción de אֱמֶת, declara establecido entre חֶסֶד, y אֱמֶת cierto contacto ideal, al menos indirecto y a través de la amplitud de sentido alcanzada por δικαιοσύνη en la mente de los alejandrinos.

Este amplio alcance de δικαιοσύνη se convierte en paso obligado hacia un estudio general y a grandes líneas de los términos hebreos, que interpretados más exclusivamente por el propio δικαιοσύνη, necesariamente han de estar en estrecha relación con חֶסֶד y אֱמֶת.

Por el contrario la presencia de ἐλεημοσύνη como traducción de חֶסֶד no suscita problema alguno, ya que el ἐλεημοσύνη, correspondiente a אֱמֶת en Isaías 38, 18, o hay que hacerle corresponder con חֶסֶד, o sustituirle por δικαιοσύνη, cuya presencia inmediata en el vers 19 pudo empujar al copista a una corrección, creyendo que se trataba de una repetición equivocada.

H) חֲסִיד y חֶסֶד.

A primera vista y a pesar de la comunidad de origen, pudiera parecer que חֶסֶד y חָסִיד o no se encuentran en su desarrollo bíblico, o su encuentro es tan de paso, que no es posible establecer entre ambos términos equivalencia alguna de sentido. Para cerciorarnos si la realidad responde a esta primera impresión o más bien la corrige, tocamos el estudio de חָסִיד. De su plural, que necesariamente ha de salirnos al paso espontáneamente, se da un salto ideal a la secta de los Ἀσιδαῖοι, mencionada en los libros de los Macabeos [154]. Pero los textos premacabaicos no autorizan a

[154] 1 Mac. 2, 42; 7, 13; 2 Mac. 14, 6.

tratar a los חֲסִידִים como una comunidad al estilo de la secta de dichos Ἀσιδαῖοι; teoría, que por otra parte, no reviste para nosotros mayor interés, porque, admitida o rechazada, deja siempre en pie el problema de las posibles relaciones existentes entre חָסַד y חָסִיד.

Al חָסִיד, miembro de una comunidad, empuje acaso la última monografía que sobre la materia se debe a D. Eerdmans. Este al חָסִיד — justo, recto, santo de sentido activo, ha preferido el חָסִיד — electus de sentido pasivo, en contra de las conclusiones a que años antes había llegado L. Gulkowitsch en su estudio sobre חָסִיד. El encuentro de posiciones viene de antiguo. Ya Kirkpatrick en un apéndice a su comentario sobre los salmos le había reflejado con claridad inclinándose al חָסִיד — objeto de benevolencia, y por lo mismo al sentido pasivo como sentido primario [155].

Aunque la cuestión es accidental para nosotros, con todo el estudio que de algunos textos ha de hacerse, obliga a decidirse. Ahora bien, fuera de existir textos en que el sentido activo de חָסִיד es clarísimo [156], aun en aquellos otros en que es posible, o cierto si se quiere, el חָסִיד — elegido del Señor, nunca es tal el alcance del sentido pasivo, que no presuponga encerrada en el propio término חָסִיד la idea de justicia, santidad, rectitud de sentido activo.

a) *Contacto a través de sus traducciones griegas.*

Cuando el Profeta Jeremías al final de aquel su primer cuadro, negro como la ingratitud de la idólatra Judá, suaviza los colores con una invitación de Yahveh a la amistad antigua « por-

---

[155] B. D. Eerdmans, *The Chasidim:* Oudtestanmentische Studien, Leiden 1942, pp. 176-257. L. Gulkowitsch, *Die Entwicklung des Begriffes* חָסִיד *in A. T.* A. Kirkpatrick, *The Psalm.* p. 835-836.

[156] Así lo confiesa Kirkpatrick de Salm. 12, 1; 18, 25; 43, 1; 145, 17; Miq. 7, 2; Jer. 3, 12.

que soy חָסִיד y no me encolerizo para siempre »[157], la traducción de los LXX, ἐλεῶν, abre camino a un acercamiento entre חֶסֶד y חָסִיד a través de la versión alejandrina.

Pero fuera de este pasaje no volvemos a encontrar traducción alguna de חָסִיד, que literalmente se corresponda con las anteriormente registradas para חֶסֶד.

La continuidad del complejo חָסִיד — ὅσιος sólo se rompe en contadas ocasiones con la presencia de dos o tres términos nuevos[158]. De ellos el οἱ υἱοί σοῦ, traducción de חֲסִידֶיךָ, como llama Salomón en su oración sacerdotal a los hijos de Israel[159], y Etán Ezraita más tarde a la porción escogida de la casa de David[160], se corresponde de lleno con el ὅσιοι σοῦ de aquel salmo gradual, que en dos de sus versículos repite casi a la letra las últimas invocaciones de la oración salomónica[161]. No se trata por lo tanto sino de una mayor delicadeza de matiz, no ajena por otra parte a la palabra ὅσιος, como lo indica al paralelismo עַבָדֶיךָ־חֲסִידֶיךָ, que Asaf emplea para llamar a los piadosos hijos de Jerusalén, y que halla su equivalencia en el griego ὅσιων σοῦ–δούλων σοῦ[162].

Cuando quiere el Sabio ensalzar la sabiduría, proclama entre otras de sus prerrogativas la siguiente: « Ella guarda las sendas de la rectitud y protege el camino חֲסִידָיו »[163]. La traducción griega mediante el participio presente de εὐλαβέομαι nos descubre de nuevo un sinónimo de ὅσιος, en su significación de hombre piadoso, sinceramente consagrado a cuanto es servicio y culto de Dios.

---

[157] Jer. 3, 12.

[158] Son tres si con B. leemos en Miq. 7, 2 εὐσεβής y no εὐλαβής con A.

[159] 2 Cr. 6, 41.

[160] Salm 89, 20. MSS en singular.

[161] Salm. 132, 8·9.

[162] Salm. 79, 2.

[163] Prov. 2, 8. Así LXX, Peš. y Q. El T. M. tiene חֲסִידָו; el K: חֲסִידוֹ; Targ. y Vulg: חֲסִידִים.

También sinónimo de ὅσιος, pero dando a la piedad enfoque social de amor al hombre, es el εὐσεβής, de cuya desaparición Miqueas se queja cuando escribe: « Ha desaparecido חָסִיד de la tierra, y no hay recto alguno entre los hombres » [164].

Del estudio de estos pasajes fluye obvia la conclusión de que, exceptuado el caso de Jeremías, en la traducción ὅσιος se encuentran las pocas diversas traducciones con que en los LXX se traduce חָסִיד. Si queremos por lo tanto comprobar si a través de la versión griega hay o no un punto común de convergencia para חֶסֶד y חָסִיד, es necesario establecer comparación entre ὅσιος y las diversas traducciones de חֶסֶד. Notemos sin embargo de antemano que ya en los pasajes aducidos, no sólo el ἐλεῶν de Jeremías, sino tambien el εὐσεβής de Miqueas sirven de enlace entre el ἔλεος y el ὅσιος.

Los pocos textos hasta ahora recogidos señalan al bíblico חָסִיד como algo esencialmente activo. Dios es חָסִיד para con el hombre; el hombre a su vez es חָסִיד para con Dios o para con otro hombre: חָסִיד sin término hacia quien orientarse no se concibe. Hay con todo una diferencia substancial entre Dios חָסִיד y el hombre חָסִיד. Dios חָסִיד en sus relaciones con el hombre es el Dios compasivo, que, según el Profeta Jeremías, brinda de nuevo a su pueblo en virtud de esa compasión, con la amistad y los bienes perdidos [165]; es el Dios providente del salmista que se ocupa del sostenimiento del hombre y de la protección especial del justo, porque « justo es el Señor en toda su conducta y bueno, חָסִיד — ὅσιος en todas sus obras » [166].

[164] Miq. 7, 2.

[165] Jer. 3, 12.

[166] Salm. 145, 17. En el texto masorético este estico no se halla repetido; en cambio la versión de los LXX, la Pešitta, S. Jerónimo y un manuscrito hebreo lo han insertado antes al comienzo del ver. 14. En vez de צַדִּיק — δίκαιος — iustus se lee en este último נֶאֱמָן — πιστὸς — fidelis. El sentido es el mismo sobre todo si tenemos en cuenta lo dicho sobre la equivalencia entre πίστις y δικαιοσύνη.

Puede también el hombre cuando en sus relaciones sociales pretende aparecer como חָסִיד, serlo al estilo de Yahveh, compasivo y bienhechor. El hombre חָסִיד era en este sentido un elemento necesario para la buena marcha de la vida social ; por eso, como ya vimos antes, deploraba su ausencia el profeta Miqueas, y David exclamaba mientras una ola de intrigas y mutua desconfianza perturbaba el reino : « Salva, Señor, porque ya no hay חָסִיד; desapareció la fidelidad de entre los hijos de los hombres » [167]. Y como consecuencia de esto, un denso ambiente de inseguridad y de injusticias, que a continuación describe David y del que angustiado el levita pedía verse libre, cuando lejos del Templo santo exclamaba: « Hazme justicia, Señor, y encárgate de mi causa contra gente לֹא חָסִיד; líbrame de hombres falaces y malvados » [168].

Como es fácil de ver, el contexto descubre en el חָסִיד — ὅσιος de estos últimos pasajes un sentido nada ajeno al estudiado חֶסֶד — ἔλεος. Ahora bien, no es en modo alguno arriesgado afirmar que en nuestro ἔλεος, además del sentido originario de compasión–afecto, se encierra el consiguiente natural significado de compasión–obras. No es todavía ocasión de hacer estudio de detalle; pero sólo la frecuente presencia del ποιεῖν ἔλεος hace pensar en algo que va más allá de un mero sentimiento interno, es decir, en la proyección externa de ese sentimiento.

Para aludir únicamente a textos ya antes citados, el ἔλεος – traducción de חֶסֶד plural – llevado a cabo por Ezequías y Nehemías reformadores religiosos, no es una mera compasión–afecto, sino que equivale a la restauración total de la ley en su aspecto religioso – ἔλεος para con Dios —, que presuponía y era en sí aspecto social — ἔλεος para con los subordinados — [169]. Tal es el alcance del ὅσιος davídico, cuya presencia equivale a la práctica total de la

---

[167] Salm. 12, 2.
[168] Salm. 43, 1.
[169] 2 Cr. 32, 32. Neh. 13, 14.

ley divina [170], y cuya desaparición trae consigo el predominio del falaz, del injusto, del opresor [171].

Cuando se habla del hombre חָסִיד en el aspecto religioso, en sus relaciones directas con Dios, el sentido cambia en cierto modo. Porque si bien es verdad que la vida del חָסִיד es acto de servicio al Señor, pero en este acto de servicio es el propio חָסִיד quien sale favorecido. En el hombre חָסִיד para con el hombre todo está completo cuando se ha hecho el favor; en el hombre חָסִיד para con Dios hay un doble movimiento: movimiento inicial de flujo hacia Dios, y movimiento definitivo de Dios — חָסִיד hacia el hombre — חָסִיד, iniciador del movimiento. Así lo han registrado los pasajes escriturísticos. Por eso David que, libre ya de la persecución de Saúl, pudo decir al Señor mirando a su buen pasado: « Tú הִתְחַסַּד con el hombre חָסִיד » [172], podrá más tarde, mientras huye de su hijo Absalón, dirigirse sereno a los traidores: « Sabed que Dios ha maravillosamente favorecido לוֹ חָסִיד » [173].

Pero, es por lo mismo necesario que el hombre sea חָסִיד para que ese movimiento de favor por parte de Dios se inicie en toda su fuerza. « Porque soy חָסִיד » [174], es el título alegado por David cuando pide protección a Yahveh; y el ejemplo del real profeta preludiado en el cántico de Ana [175] y, recogido por Asaf y los hijos de Coré, encuentra eco en los salmistas sucesores de David [176]. Sólo Israel como חָסִיד de Yahveh, y en Israel los חֲסִידִים, pueden esperar que Yahveh sea su Dios. Entonces es

---

[170] Salm. 18, 21-27.

[171] Salm. 12, 2-5; 43, 1-2.

[172] Salm. 18, 20.

[173] Salm. 4, 4.

[174] Salm. 86, 2.

[175] 1 Sam. 2, 9. Falta la traducción de חֲסִידָו en los LXX; a no ser que se quiera descubrirla en el δικαίου del mismo verso 9. Pero notemos que la versión es en los vers. 9-10 muy diversa del texto hebreo.

[176] Salm. 50, 5; 85, 9; 97, 10.

cuando partiendo de la propia experiencia, descubre David en la vida de todo חָסִיד la mano bienhechora del Señor. A El « por esta causa suplicará כָּל־חָסִיד en el tiempo de la necesidad » [177], seguro de « que Yahveh, amante como es de la justicia, no abandonará חֲסִידָיו » [178], sobre todo si es éste el חָסִיד de Dios por excelencia. Aun en el sepulcro estará a su lado: « Porque no dejarás mi alma en el sepulcro, ni permitirás que חֲסִידְךָ vea la corrupción » [179].

Ante este trato de favor del חָסִיד por parte de Dios debe despertarse en aquél un nuevo movimiento hacia el divino bienhechor. David va en esto delante, cuando pérfidamente delatado por el idumeo Doeg exclama seguro de la promesa divina: « Quiero alabarte siempre porque así has obrado; quiero mostrar ante חֲסִידֶיךָ lo bueno que es tu nombre » [180]; pero sintiendo lo pobre de su alabanza, invita a otros a que unan la suya: « Celebrad al Señor, חֲסִידָיו » [181]; « amad al Señor כָּל־חֲסִידָיו » [182]. Hasta los tiempos de Nehemías y los Macabeos correrá tal invitación de boca en boca [183].

A pesar del matiz religioso en su sentido estricto, que presenta en estos casos el ὅσιος de los salmos, no se borra su color eminentemente social. Porque si ese חָסִיד — ὅσιος, invitado a la práctica del culto externo y oficial, ha de ser considerado como verdadero חָסִיד — ὅσιος, es necesario que se convierta a Dios de corazón [184], odie el mal [185], y amante de la caridad y la justi-

---

[177] Salm. 32, 6.
[178] Salm. 37, 28.
[179] Salm. 16, 10.
[180] Salm. 52, 11.
[181] Salm. 30, 5.
[182] Salm. 31, 24.
[183] Salm. 149, 1.5.
[184] Salm. 85, 9.
[185] Salm. 97, 10.

cia [186], sea sembrador de beneficios [187]. Es una proyección del bien sobre el mundo, y en esta función bienhechora el חָסִיד — ὅσιος y el חֶסֶד — ἔλεος llegan a tocarse.

Conclusión.

El Dios חָסִיד — ὅσιος es esencialmente el Dios justo y bueno que busca por lo mismo hacer el bien.

El hombre חָסִיד — ὅσιος en la vida social practica esa justicia, equidad-amor, que es esencialmente benéfica.

En el hombre חָסִיד — ὅσιος, en el aspecto directamente religioso, se supone la práctica del bien social, inseparable en Israel de la vida de culto.

El ὅσιος y el que realiza ἔλεος se encuentran en el plano práctico de la vida.

b) *Sus traducciones latinas.*

Nuestra traducción latina ha respondido al חָסִיד — ὅσιος hebreo-griego con el invariable y genérico *sanctus*; y esto aun en aquellos casos que por todo el contexto están reclamando una traducción más concreta y particular. Es cierto que *sanctus* como *timens Deum* y tantas otras expresiones bíblicas, ofrecen a base de su amplio sentido fundamental un gran poder de acomodación. *Sanctus* es el hombre, porque está consagrado a Dios; porque a Dios ofrece los actos del culto; porque cumple las leyes divinas, entre las cuales la ley de la justicia-amor, la ley de hacer el bien tanto pesaba. Sin el cumplimiento de esta ley la palabra *sanctus* sonaba vacía de sentido.

Por esto quizás la misma traducción de los salmos según los textos originales, ha retenido con frecuencia en el Liber Psalmo-

---

[186] Salm. 50, 5. 16-21.

[187] Salm. 37, 26-28.

rum el termino *sanctus,* aun en aquellos casos en que su sentido más concreto equivale al de piadoso y bueno con los demás [188]. Este último aspecto es sin duda el que se ha tenido presente en la traducción *pius* empleada en algunos pasajes y que puede referirse a las relaciones tanto de los hombres entre sí, como de los hombres para con Dios [189].

Respecto a la traducción latina de חֶסֶד no existe en la Vulg. la uniformidad registrada en la traducción de חָסִיד. El predominio tan llamativo de *misericordia* no impide en algunas ocasiones su sustitución por *gratia, miseror, misereor, miserationes, clemens, clementia.* Los salmos fieles al ἔλεος griego de los LXX, sólo abandonan la traducción *misericordia* para sustituirla por *nomen* o, recogiendo en un solo término el hebreo מָגֵן חֶסֶד, por *adiutor*, correspondientes el primero a ὄνομα y el segundo a ἀντιλήπτωρ en la versión de los LXX [190], cuya traducción δόξα en Isaías es también retenida en el *gloria* latino [191].

Si bajo el aspecto filológico no todas las variantes usadas por S. Jerómino en la traducción de חֶסֶד guardan conexión con *misericordia,* estudiadas en el contexto surge entre ellas la unión de sentido. El binomio *gratia-misericordia* — חסד־חן, de que ya el Génesis nos presenta algunos ejemplos [192], pudiera más bien apuntar a un dualismo entre ambos términos; pero hay pasajes que deshacen toda tentativa en este sentido. Así por ejemplo cuando en el libro de Rut se habla del חֶסֶד, realizado repetidas veces por la moabita en favor de Noemi y de sus hijos, se pasa como de igual a igual del *misericordia* al *gratia* para de nuevo más tarde volver al *misericordia* [193]. El fenómeno se repite en

---

[188] Así por ej. Salm. 43, 1; 145, 13. 17.

[189] Véase Salm. 12, 12; 18, 26; 32, 6. Fuera de *Sanctus* y *pius* sólo en una ocasión se introduce *devotus* como traducción nueva.

[190] Salm. 44, 27; 109, 12.

[191] Is. 40, 6.

[192] Gén. 19, 19; 47, 29. El חֶסֶד del binomio חֵן־חֶסֶד en Gén. 39, 21 se traduce por *gratia-misereri.*

[193] Rut 1, 8; 2, 20; 3, 10.

aquel arranque generoso de David: « Quiero hacer חֶסֶד — misericordiam con Hanón hijo de Naas, porque su padre hizo conmigo חֶסֶד — gratiam »[194]. Por fin Ester que halla primero חֶסֶד — gratiam a los ojos del eunuco su guardián, encuentra más tarde חֵן וָחֶסֶד — gratiam et misericordiam en la presencia del rey Asuero[195].

A través de este intercambio, *misericordia* sigue los pasos de ἔλεος. Si originariamente es sentimiento y afecto, en su desarrollo es muchas veces realización de ese sentimiento. Como *gratia*, suena *misericordia* a beneficio y trato de favor. Por esto sin duda S. Jerónimo en su traducción de los salmos según el hebreo ha conservado casi inmutable el חֶסֶד — misericordia paralelo al ἔλεος — misericordia de los LXX. Además las variantes introducidas en este sector son accidentales y, fuera de la sustitución en los salmos 44, 27 y 109, 12 del *propter nomen tuum* y del *adiutor* por el *propter misericordiam tuam* y *misereatur*, se reducen a cambios de números o casos[196], o a dos sustituciones de *misericordiae* por *miserationes*[197]. Todo lo cual hace suponer que *misericordia* para S. Jerónimo, pase a través de ἔλεος, o venga directamente de חֶסֶד, es afecto y es obra.

Este último sentido tiene el plural *miserationes* en los pocos pasajes donde sustituye al plural *misericordiae*. Jacob recordando al Señor los favores personales de El recibidos, habla de חֲסָדִים — miserationes, lo mismo que Isaías cuando hace recuento de los beneficios que Dios había derramado sobre el pueblo[198]. Y también son favores, en gracia a los ministros del Templo, los presentados por Nehemías al Señor con el recuerdo de sus חֲסָדִים — miserationes, y no simple sentimiento o mero afecto interno[199].

---

[194] 1 Cr. 19, 2. El texto se encuentra también en 2 Sam. 10, 1, pero entonces se repite *misericordia*.

[195] Est. 2, 9.17.

[196] Véase por ej. Salm. 59, 11; 119, 41. Según algunos códices sucede también esto en Salm. 17, 7; 89, 15; 107, 8. 15. 21. 31.

[197] Salm. 103, 8; 145, 8.

[198] Gén. 32, 11; Is. 63, 7.

[199] Neh. 13, 14.

En dos ocasiones la traducción de חֶסֶד se hace mediante un tiempo de verbo. En cuanto al *et misertus* que traduce al וַיֵּט חֶסֶד, con que recuerda el agiógrafo la conducta del Señor para con José a través del carcelero de Faraón, puede muy bien considerarse como formando un solo bloque con el inmediato siguiente וַיִּתֵּן חִנּוֹ, cuyo desarrollo se nos ofrece en los favores y muestras de afecto que a continuación se enumeran [200]. El *miserans* de Jeremías es más bien índice del sentimiento interno, de la compasión divina, pero que necesariamente desembocará en una manifestación externa de favores [201].

La intervención de *clementia* como variante de *misericordia*, tal como la encontramos en dos ocasiones en el libro de los Proverbios, es más oscura: del contexto no se deduce con claridad si se trata sólo del sentimiento interno, o hay alusión al favor externo. Quizás como en el מַלְכֵי־חֶסֶד — reges clementes en boca de los siervos de Benadad, se trata, al menos en el cap. 24 de los Proverbios, de un estado de alma, dispuesta a hacer el bien [202].

Dos observaciones antes de cerrar el estudio de este punto. Es la primera que el complejo latino *gratia–misericordia* suscita el recuerdo del hebreo חֵן־חֶסֶד. No estará de más tener presente el encuentro de los dos términos hebreos, ya que en algunos de los textos parece insinuarse su posible equivalencia. En este caso tendríamos un indicio de que חֶסֶד no puede ser estudiado de espaldas a las traducciones griega y latina.

La segunda que si hasta ahora no se han tenido en cuenta, en orden a la presentación de ἔλεος y ἀλήθεια... como traducciones de חֶסֶד y אֱמֶת, los pasajes de los libros del A. Testamento, o escritos o transmitidos en griego, en adelante se hará uso de ellos, ya que en su mayor parte son sin duda traducciones de

---

[200] Gén. 39, 21.

[201] Jer. 31, 3.

[202] 1 Rey. 20, 31; Prov. 20, 28; 31, 26. Sobre todos estos términos latinos puede verse FORCELLINI-CORRADINI ET PERIN, *Lexicon totius...* Patavii 1940. I, 653-654. II, 612-613; III, 258-259.

tales términos hebreos. Nos referimos sobre todo a los libros de Tobías y el Ecclesiástico, el primero con toda la gama de traducciones griegas de חֶסֶד y אֱמֶת hasta ahora registradas; y el segundo preferentemente con la de ἔλεος [203].

I) En contacto con otros términos hebreos.

H. Fahlgren ha escrito: « מִשְׁפָּט, צְדָקָה, אֱמֶת, חֶסֶד y רַחֲמִים son diversos escalones de una misma escala. מִשְׁפָּט encierra las más de las veces la nota de obligación, y las menos la de sentimiento, mientras en רַחֲמִים sucede lo contrario. El paso intermedio entre estos dos extremos lo forman אֱמֶת צְדָקָה, y חֶסֶד » [204].

Se echará de ver en esa enumeración de términos afines la exclusión de otros términos que la literatura bíblica presenta igualmente ligados a los primeros. No es extraño; Fahlgren se muestra partidario de la teoría de N. Glueck y descarta los términos que no encierren la idea de mutua obligación con el consiguiente matiz judicial más o menos encubierto. Por eso ni una alusión siquiera a שָׁלוֹם y יְשׁוּעָה, y el más completo silencio sobre אַהֲבָה, חֵן, חוּם y חֶמְלָה. Y si un poco después recuerda a טוֹב, es para atribuirle en su sentido activo la idea de obligación social.

---

[203] Véase por ej. Tob. 8, 16-17; 14, 7 — ἔλεος; 1, 3.16; ἐλεημοσύνη; 3, 2; 7, 10; 14, 7 — ἀλήθεια; 12, 9; 14, 11 — δικαιοσύνη; 5, 3; 10, 6 — πιστὸς. En Ecli. además de ἔλεος, que en el texto hebreo hasta ahora descubierto responde a חֶסֶד en 44, 10; 46, 7; 47, 22; 51, 3, y a רַחֲמִים y רֶחֶם en 5, 6; 16, 11; 50, 19.22, nos encontramos con ἐλεήμων que responde a רַחוּם en 50, 19, ἐργασία que responde a חֶסֶד en 51, 8, y ἀλήθεια que responde a אֱמֶת en 12, 10. En los pasajes sólo conocidos hasta ahora a través del texto griego además de ἔλεος en 2, 7.9; 28, 4... hay ejemplos de ἐλεημοσύνη en 29, 8.12. Tampoco faltan ejemplos en los libros de Judit, de la Sabiduría y de los Macabeos. Baste citar Jud. 11, 10 ἀληθής; 13, 14 ἔλεος; Sab. 2, 17; 5, 6; 12, 27 ἀληθής, ἀλήθεια; 12, 22, ἔλεος; 1 Mac. 13, 46; 2 Mac. 6, 16; 8, 5 ἔλεος; 2 Mac. 1, 24; 11, 9 ἐλεήμων; 2 Mac. 1, 2 πιστὸς.

[204] צדקה *nahestehende*... p. 145-146.

Por camino opuesto J. Ziegler ha agrupado alrededor de חֶסֶד además de רַחֲמִים los cuatro términos últimamente enumerados que, como a חֶסֶד cuando se trata de los textos que a Dios se refieren, él coloca en la línea de bondad [205].

Quell ha hecho centro de חֶסֶד y mirando en ambas direcciones ha escrito: «Como, según lo dicho, la significación de חֶסֶד fluctúa entre fidelidad al pacto, modo de proceder obligatorio, y amor, gracia; así también la traducción de los LXX aunque casi siempre es ἔλεος, a veces es δικαιοσύνη» [206]. Es un punto de vista de más amplitud, que supone de una parte, leal acogida para cuantos términos hebreos se cruzan en el camino, y de otra una mirada de consideración al texto de los LXX.

Con este enfoque y a base de los datos comprobados hasta ahora, el estudio será completo e imparcial. Comencemos por dar en sinopsis la posición relativa de חֶסֶד, אֱמֶת y אֱמוּנָה en los pasajes estudiados de la versión griega.

חֶסֶד	אֱמֶת	אֱמוּנָה
1) ἔλεος	1) ἀλήθεια (ἀληθής, ἀληθῶς ἀληθινός)	1) ἀλήθεια
2) ἐλεημοσύνη (ἐλεήμων)	2) ἐλεημοσύνη	2) στηρίζω
3) δικαιοσύνη	3) δικαιοσύνη (δίκαιος)	3) δικαιοσύνη
4) χάρις	4) πίστις (πιστὸς	4) πίστις (πιστὸς ἀξιοπιστὸς)
5) οἰκτείρημα		
6) ἀντιλήπτωρ		
7) ὄνομα		
8) ζωή		
9) ἐλπίς		
10) δόξα		

Ninguna dificultad ofrece a través de los LXX el bloque אֱמֶת־אֱמוּנָה, ni siquiera manteniendo el oscuro δικαιοσύνη de Isaías 33, 6. El cuadro comparativo de los términos griegos es nítido y sólo de espaldas a él se puede hablar de desigualdad fundamental entre אֱמֶת y אֱמוּנָה.

---

[205] *Die Liebe...*, p. 13-48.

[206] *Theolog. Wörterb...* II, p. 475.

La comparación de este último término con חֶסֶד habría que hacerla a base de un sólo y problemático δικαιοσύνη con la consiguiente falta de consistencia. No pasa lo mismo con חֶסֶד y אֱמֶת. Si el lazo de unión entre ambos términos mediante ἐλεημοσύνη resulta nulo de hecho por lo dudoso del único caso אֱמֶת — ἐλεημοσύνη, por el contrario la unión se realiza a través de δικαιοσύνη con toda seguridad. ¿Sera éste en el fondo el elemento que ha empujado a establecer la igualdad entre חֶסֶד y אֱמֶת? Expresamente, es cierto, no se ha acudido a él, sino que se habla de proximidad entre ambos términos hebreos y de su consiguiente paralelismo; pero recordemos la equivalencia señalada por Quell entre חֶסֶד y δικαιοσύνη.

¿Qué se deduce para חֶסֶד y אֱמֶת de la común traducción δικαιοσύνη? Si tenemos presente que sus dos respectivas traducciones fundamentales ἔλεος y ἀλήθεια son de por sí mutuamente irreductibles, no podemos imaginarnos que pasase por la mente de los traductores alejandrinos la idea de igualdad entre las palabras hebreas correspondientes. Si recordamos por otra parte que δικαιοσύνη en los pasajes en que sustituye a ἔλεος o a ἀλήθεια se pliega según los casos al sentido del uno o del otro término, podemos llegar a la conclusión de que en חֶסֶד y אֱמֶת se reflejan del mismo fondo común de δικαιοσύνη dos facetas diversas e independientes: la del δίκαιος — bueno, humano, hospitalario, y la del δίκαιος — conforme a ley, genuino, verdadero.

La traducción δικαιοσύνη puede decirse que constituye para חֶסֶד y אֱמֶת un caso extraordinario o de ocasión, aunque no en tanto grado como para otros términos hebreos. Más en terreno propio se mueve cuando interpreta a צֶדֶק o צְדָקָה, cuyo sabor judicial se ha querido también descubrir en חֶסֶד.

Aunque nunca δίκαιος y sólo una vez δικαιοσύνη se encuentren como traducciones de מִשְׁפָּט, con todo, dado por una parte el roce de este último término con חֶסֶד y אֱמֶת, y con צֶדֶק y צְדָקָה por otra, presentaremos en un mismo cuadro junto a las traducciones de צֶדֶק, צְדָקָה y צַדִּיק las correspondientes a מִשְׁפָּט.

Se añaden las de דִּין y רִיב pero sólo en cuanto por medio de מִשְׁפָּט — κρίμα, κρίσις pueden indicar alguna relación con צֶדֶק y צְדָקָה [207].

צֶדֶק	צְדָקָה	צַדִּיק
1) δικαιοσύνη (δίκαιος)	1) δικαιοσύνη (δίκαιος)	1) δίκαιος (δικαιοσύνη)
2) δικαιόω	2) δικαίωμα	2) εὐσεβής
3) κρίσις	3) ἐλεημοσύνη	3) ἄμωμος
	4) ἔλεος	4) πιστὸς
	5) εὐφροσύνη	
	6) κρίμα	

מִשְׁפָּט	דִּין	רִיב
1) κρίσις	1) κρίσις	1) κρίσις
2) κρίμα	2) κρίμα	2) δίκη
3) δικαιοσύνη	3) δίκαιος	
4) δίκη	4) δίκη	

No hay duda de que δικαιοσύνη (δίκαιος) como nuevo elemento común de esos tres grupos de vocablos griegos, correspondientes a צֶדֶק, צְדָקָה y צַדִּיק, suscita ante estos términos hebreos el recuerdo de חֶסֶד y אֱמֶת. Bien pudiera suceder sin embargo

---

[207] Véase por ejemplo דִּין — δίκη paralelo a מִשְׁפָּט — κρίσις en el Salm. 19, 5; דִּין — κρίσις paralelo מִשְׁפָּט — δίκη en el Salm. 140, 13; a מִשְׁפָּט — κρίσις en Jer. 5, 28; a מִשְׁפָּט — κρίμα en Is. 10, 2, siempre en sentido de sentencia favorable. A veces, como por ejemplo en Ex. 23, 6; Salm. 76, 9; el sentido ambiguo en sí, se inclina a una parte, o a otra según sea el término en quien se verifique ese juicio. En Prov. 22, 10 se trata de causa desfavorable, pero los LXX no han traducido el término. Con sentido favorable aparece רִיב — κρίσις en 1 Sam. 24, 16; 25, 39; Salm. 119, 154, mientras por ejemplo en Is. 34, 8; Os. 12, 3; Miq. 6, 2 parece con aspecto condenatorio. Este cambio de sentido se tiene también cuando se usa רִיב — δίκη: así por ejemplo en Salm. 35, 23; 43, 1 el sentido es favorable; contrario en Am. 7, 4. En cuanto a κρίμα, sólo una vez, en Job. 36. 17, se encuentra como traducción de דִּי — en Dan 7, 9 de דִּינָא, nunca como traducción de רִיב.

que el presente δικαιοσύνη no empalmase con el δικαιοσύνη de antes, sino que entrando en el aspecto jurídico mantuviese siempre el significado general de juicio, o el más particular de juicio condenatorio. Pero de hecho no ha sucedido así; porque aun reconociendo la huella del elemento *derecho* o *juicio* en no pocos pasajes, en otros muchos el sentido de bondad o favor no admite duda.

De este modo y en virtud de este doble aspecto se llega a un encuentro de צֶדֶק, צְדָקָה y צַדִּיק con חֶסֶד y אֱמֶת. Por lo primero con אֱמֶת — δικαιοσύνη, que es conformidad con la ley y la conciencia, por lo segundo con חֶסֶד — δικαιοσύνη. Y como para asegurar este último encuentro surge el צְדָקָה — ἔλεος de Isaías 56, 1 y Ezequiel 18, 19.21, y se repite con cierta insistencia el צְדָקָה — ἐλεημοσύνη como símbolo de la bondad práctica y del favor concreto. En cuanto a צַדִּיק en particular deben notarse la traducciones εὐσεβής para dos textos de Isaías y πιστὸς para uno del libro de Job: por la primera se acerca a חָסִיד, por la segunda a נֶאֱמָן [208].

Muy difícil resulta salvar la distancia de מִשְׁפָּט a חֶסֶד y אֱמֶת aprovechándose únicamente del doble δικαιοσύνη del cap. 18 de Ezequiel. Es más fácil salvarla mediante las traducciones κρίσις y κρίμα con su sentido de juicio recto, adverso o favorable según las circunstancias, que en todo caso llevará consigo la nota de sinceridad y rectitud, o de favor y benevolencia. De este modo se justifica la proximidad material de מִשְׁפָּט con חֶסֶד y אֱמֶת que hemos de advertir en el estudio de los textos. Ellos nos dirán si esta interpretación apoyada en la versión de los LXX, está o no de acuerdo con el sentido del contexto hebreo.

En este estudio comparativo, que hace centro de חֶסֶד y אֱמֶת, se pueden formar dos grupos de palabras cada uno con su matiz diverso. El primero, que acabamos de reseñar, parte sin duda del concepto de justicia, pasa por el de justicia–equidad, y desemboca en el de justicia–amor y justicia–beneficio. De este modo se verifica la doble convergencia hacia חֶסֶד y אֱמֶת. El segundo comienza

---

[208] Is. 24, 16; 26, 7; Job 17, 9.

donde el primero acaba, si es auténtica la linea que como vamos a ver, le viene marcada por la versión de los LXX. A nuestro estudio no interesan sino los términos que en algún pasaje aparecen unidos y relacionados con חֶסֶד y אֱמֶת [209].

רַחֲמִים [210]	חֵן [211]	אַהֲבָה [212]
1) οἰκτιρμοί 2) ἔλεος	1) χάρις (επίχαρις) 2) ἔλεος 3) ἀρεσκεία	1) ἀγάπη

טוֹב	תְּשׁוּעָה, יְשׁוּעָה, יֵשַׁע	שָׁלוֹם
1) ἀγαθός (ἀγαθωσύνη)	1) σωτηρία (τὸ σωτήριον)	1) εἰρήνη 2) σωτηρία 3) ὑγιής (ὑγιαίνω) 4) χαίρειν

No es necesario poner de relieve la nota que forma el distintivo de este segundo grupo de palabras. Todas ellas se mueven en un ambiente común de bondad, que poco a poco se irá diferenciando. Ese tono de entrañable compasión (οἰκτιρμοί), que pudiera llamarse negativo, adquiere más tarde una modalidad de caracter positivo en el amor (ἀγάπη, ἔλεος), que sale afuera y obra como bueno y benéfico (ἀγαθός) en el genuinamente pleno

---

[209] Por esta razón no se reseñan términos que, como חוּם y חָמַל son traducidos en los LXX por φείδεσθαι, ἐλεεῖν...; סָלַח por ἱλάσκεσθαι...; חָנַן por ἱλάσκεσθαι, ἐλεεῖν... Tampoco se reseña עז-κράτος, δύναμις... de cuya relación con חֶסֶד hablaremos a su tiempo.

[210] Plural abstracto de רֶחֶם, seno materno. A רחם en sus formas Pi. y Pu. responden en los LXX ἐλεεῖν, οἰκτείρειν y ἀγαπᾶν, a רָחוּם οἰκτίρμων y una vez ἐλεήμων. Sobre la relación entre רחם, רֶחֶם y רַחֲמִים puede verse J. Ziegler, *Die Liebe...* p. 30-39.

[211] La traducción ordinaria del verbo חָנַן es ἐλεεῖν, algunas veces οἰκτείρειν. Lo mismo sucede con el adjetivo חַנּוּן cuya traducción ordinaria es ἐλεήμων y sólo una vez se traduce por οἰκτίρμων.

[212] Para אָהַב la traducción corriente es ἀγαπᾶν.

sentido de la palabra. Es la bondad que se comunica (χάρις) hasta asegurar al hombre así favorecido una vida de paz y felicidad completa (εἰρήνη, σωτηρία).

¿Habrán acertado los traductores alejandrinos a dar a חֶסֶד y אֱמֶת y a los términos hebreos con ellos relacionados la verdadera interpretación? El estudio de textos y contextos responderá muy pronto.

J) Encuentro con בְּרִית.

Antes recordemos el que pudiéramos llamar reverso de חֶסֶד y אֱמֶת, que surge del encuentro de estos términos con בְּרִית. Tanto más, que de este fenómeno se ha hecho punto de arranque, o de apoyo al menos, para la teoría de la identificación de חֶסֶד y אֱמֶת como una misma virtud social que se confunde con el contrato, o es la obligación de asistencia mutua que de él emana.

Si se exceptúan contados pasajes, donde códices y recensiones no van de acuerdo [213], בְּרִית en el A. Testamento se traduce constantemente por διαθήκη. Prescindiendo del problema sobre el alcance unilateral, o de contrato que pueda encerrarse en los sentidos original e histórico de διαθήκη [214], podemos afirmar que bajo ninguno de los dos aspectos admite διαθήκη punto de comparación con las traducciones griegas de חֶסֶד. Lo contrario a lo que sucede con otros términos hebreos, como עֵדוּת, דָּבָר... [215],

---

[213] Asi en Deut. 9, 15 donde el término בְּרִית o se omite, o se traduce por τῆς διαθήκης o por τῶν μαρτυρίων; en 1 Rey. 11, 11 donde se traduce por τὰς ἐντολάς μου; en 2 Rey. 17, 15 donde o se omite, o se traduce por τὴν συνθήκην αὐτοῦ; en 2 Par. 23, 1 donde se traduce εἰς οἶκον (בַּבָּיִת por בִּבְרִית) ὁ ἐν διαθήκῃ.

[214] Sobre la materia escribió a fondo L. Fonseca en Biblica 8 (1927) 31-50; 161-81; 290-319; 418-441; 9 (1928) 26-40; 143-160. G. Quell ha recogido la bibliografía en *Theol. Wört.* II, 106 nota.

[215] En los LXX responde διαθήκη a עֵדוּת — Ex. 27, 21; 31, 7; 39, 15; Jos. 4, 6 —, a דָּבָר — Deut. 9, 5 —, a בָּתוּב — 2 Cr. 25, 4 —, a תּוֹרָה —

nunca חֶסֶד viene interpretado por διαθήκη; ni en ninguna de las traducciones griegas de חֶסֶד puede encontrar διαθήκη afinidad de sentido.

Aunque tampoco entre las traducciones griegas de אֱמֶת y אֱמוּנָה se encuentra διαθήκη, sin embargo no es difícil echar de ver que πίστις y διαθήκη se superponen. Y si es cierto que tal superposición no es total, porque ni διαθήκη es por ejemplo fe o confianza, ni πίστις testamento; con todo πίστις, como διαθήκη tiene en la literatura griega la fuerza de palabra empeñada por parte de uno, y de mutuo contrato. El primero de estos dos sentidos se encuentra, equivalentemente al menos, en algunos pasajes de los LXX, donde, como antes ya vimos, es πίστις fidelidad a la palabra dada. El significado de pacto o contrato lo reservan los traductores alejandrinos para אֲמָנָה en aquel pasaje del libro de Nehemías en que, renovando los levitas la alianza antigua, así cierran la síntesis histórica que sobre las relaciones entre Dios y el pueblo acaban de presentar: « A causa, pues, de todo esto, nosotros mismos כֹּרְתִים אֲמָנָה — διατιθέμεθα πίστιν, y suscribimos »[216]. Sin dudar del alcance de las expresiones hebrea y griega, S. Jerónimo las ha dado con su *percutimus foedus* todo el sabor de pacto mutuo.

Muy poco antes de esta solemne renovación de la alianza, habían confesado los propios levitas al Señor: « En cuanto a tí, has sido justo en todo lo que ha venido sobre nosotros, porque has hecho אֱמֶת — ἀλήθειαν mientras nosotros hemos obrado mal »[217].

¿Qué sentido dan los levitas al אֱמֶת — ἀλήθειαν llevado a cabo por el Señor? Si se compara el עָשִׂיתָ אֱמֶת — ἀλήθειαν ἐποίησας con el שֹׁמֵר הַבְּרִית — φυλάσσων τὴν διαθήκην que del mismo Dios

---

Dan. 9, 13 —, a אַחֲוָה — Zac. 11, 14, donde sin embargo el B. lee: κατάσχεσις —, a חֹק — Ecli. 44, 21 (H : 20); 45, 6 8 (H : 5.7)... hasta 11 pasajes —; שָׁלֵם en 2 Sam. 10, 19 se traduce en Hiph. τιθέσθαι διαθήκην.

[216] Neh. 10, 1. (LXX : 9, 38).

[217] Neh. 9, 32.

acaban de predicar, se tiene la impresión de que ἀλήθεια es el mismo anterior διαθήκη, parcialmente considerado como promesa divina, palabra empeñada por Dios. Sin embargo el « nosotros הִרְשַׁעְנוּ — ἐξημάρτομεν », con su sentido de violación de la ley divina, que inmediatamente se contrapone al עָשִׂיתָ אֱמֶת — ἀλήθειαν ἐποίησας, hace pensar más bien en la idea de que Dios obró siempre con rectitud, conforme siempre a como debía obrar.

Conclusión.

En cuanto a las traducciones griegas de אֱמֶת y אֱמוּנָה, πίστις y ἀλήθεια, hay fundamento en los mismos términos para poder pasar de אֱמֶת y אֱמוּנָה a בְּרִיה.

Tal fundamento no se da en las traducciones griegas de חֶסֶד.

En todo caso la decisión última, favorable, contraria o dudosa, la dará el estudio del contexto.

Capitulo Segundo

EL חֶסֶד DIVINO COMO ELEMENTO ESENCIAL EN LA HISTORIA DE ISRAEL

A) El חֶסֶד de la fórmula del Sinaí y su repercusión en la literatura bíblica.

A reprobación definitiva suenan aquellas palabras del Señor que Jeremías descorazonado transmite a su pueblo: « Y me dijo el Señor: Aunque se me pusieran delante Moisés y Samuel, mi alma no sería con este pueblo. Quítale de delante de mí y que se vaya. Y si acaso te dijeren: ¿A dónde iremos?, tú les dirás: Así habla el Señor: El que a la muerte, a la muerte; y el que a la espada, a la espada; el que al hambre, al hambre; y el que al cautiverio, al cautiverio. Y comisionaré en contra de ellos cuatro clases de calamidades, dice el Señor: la espada para matar, los perros para arrastrarlos, las aves del cielo y las bestias de la tierra para devorarlos y consumirlos. Y les pondré como objeto de terror a todos los reinos de la tierra, por causa de Manasés, hijo de Ezequías, rey de Judá, por lo que hizo en Jerusalén » [1].

---

[1] Jer. 15, 1-4. Sobre la perversa conducta de Manasès como causa de la decisión irrevocable tomada por Dios respecto al castigo de su pueblo véase también 2 Re. 21, 1-16; 23, 26; 24, 3-4. El segundo libro de las Crónicas 33, 12-16 contiene el relato de la penitencia hecha por Manasés al fin de la vida. Pero la resolución estaba tomada, y ni la reforma religiosa de Josias podrá detenerla. Por eso este piadoso rey recibirá del Señor la promesa de morir para que no llegue a ver los males que amenazan — 2 Rey. 22, 20. —

La predicación de Jeremías sobre la decisión irrevocable del terrible castigo motivada en raíz por la conducta de Manasés, se fué remansando en el alma del pueblo. Ya en vida del profeta corrió de boca en boca el proverbio que Ezequiel en su cautiverio de Tel-Abib recogía en tono de queja de sus compañeros de destierro: « Me fué dirigida la palabra de Yahveh en estos términos: ¿Por qué andáis vosotros repitiendo este proverbio a propósito de la tierra de Israel y decís: Los padres comieron los agraces, y los dientes de los hijos padecen la dentera? » Y como Jeremías al anunciar la nueva alianza, también Ezequiel promete la desaparición del tal proverbio cuando añade: « Vivo yo, dice el Señor, que nunca más repetiréis este proverbio en Israel » [2].

Un último fundamento para la aplicación por parte de los Israelitas de un dicho popular a su caso propio y concreto, puede encontrarse en textos más antiguos de la Escritura, donde, como vamos a ver, tiene el proverbio sabor de universalismo.

A modo de aclaración y aplicación práctica del primer mandamiento del Decálogo: « Yo soy el Señor tu Dios... Ningún otro tienes que tener frente a mí », añade el Señor: « No te harás escultura, ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo, o abajo en la tierra, o en las aguas de debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni las servirás; porque Yo, el Señor tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y hago חֶסֶד hasta las mil (generaciones) a los que me aman y guardan mis mandamientos » [3].

Dos elementos igualmente esenciales en el cuadro de las relaciones de Yahveh para con su pueblo, se descubren en estas palabras, con que el Señor motiva sus exigencias del más puro monoteísmo. Quizás el primero, con su trazo enérgico de justicia punitiva a largo plazo, impresionase la imaginación de los hebreos más fuertemente que el segundo, de mucho mayor alcance en dirección contraria. Ellos, que hasta entonces sólo estaban hechos al

---

[2] Jer. 31, 29; Ezeq. 18, 1-3.

[3] Ex. 20, 1-6; Deut. 5, 6-10.

Dios de la liberación y del desierto, habían de sentir vivamente el contraste ante el Dios, justiciero también para Israel, como antes lo había sido para Egipto. Y sin embargo este aspecto nuevo del primer elemento da, en virtud del contraste, más relieve al segundo, que es el que por ahora directamente nos interesa.

Se aplican exclusivamente a Dios a través de todo el A. Testamento una serie de títulos que son de por sí otras tantas definiciones de lo que Dios es, tal como aparece en sus relaciones con el hombre. En unos pocos versículos de aquella su oración, por la que pide entender el alcance simbólico de la compra del campo de Anatot, ha recogido el profeta Jeremías varios de entre esos títulos más divulgados: el de Dios Creador, el de Dios omnipotente, el de libertador de mano fuerte y guía desde Egipto a la tierra prometida, el de Dios omnisciente y justo remunerador [4]. Junto a estos títulos, familiares al pueblo piadoso, coloca uno más el profeta en los siguientes términos: « Tú que haces חֶסֶד

[4] Jer. 32, 17-22. Sobre *Dios Creador* puede verse por ej. Is. 37, 16; Jer. 10, 12-13; 31,35; Am. 4, 13; 5, 8-9; 9. 5. En un atinado estudio de estos últimos textos A. Vaccari en Verb. Dom. 9 (1929), p. 184-88 nos habla de la existencia de un « Himno profético al Dios creador », cuyas huellas descubre en los pasajes de Amós y Jeremías arriba enumerados. Sobre *Dios omnipotente*, que es en cuanto al sentido la recta traducción del frecuentísimo en los escritos proféticos יְהוָה צְבָאוֹת, brevemente el mismo Vaccari en Verb. Dom. 10 (1930), p. 166. Un estudio completo de este título divino ha sido últimamente publicado por B. Wambacq, *L'épithète divine* Iahveh Seba'ōt. Tongerloo, 1947. El recuerdo del *Dios libertador del yugo egipcio y guía hasta la tierra prometida* suena de continuo en toda la literatura bíblica desde que Dios se presentó como tal a Moisés en la aparición de la zarza ardiendo Ex. 3, 7-9, y sólo se perderá cuando en la nueva alianza tenga lugar una liberación de más transcendencia, como dice Jeremías 23, 7-8. Frecuente es también el recuerdo del *Dios omnisciente y justo remunerador*. Así por ej. 1 Rey. 8, 39; Jer. 7, 10; 11, 20; 17,10; Job 34, 11. No puede dudarse de que también estos tres últimos títulos divinos se encerraban en fórmulas conocidas a todos y de todos repetidas con ligeros cambios. ¿Podrá hablarse por lo tanto de himnos paralelos al « himno profético al Creador », de que a propósito del primer título nos habla Vaccari?

a millares y retribuyes después a los hijos la iniquidad de los padres » [5].

No es la primera vez que los hagiógrafos recogen las palabras con que Yahveh completó el primero de sus mandamientos en la promulgación del Decálogo ; aunque es de notar en textos sucesivos la entrada de nuevos elementos que vienen a reforzar el simple עֹשֶׂה חֶסֶד del cap. 20 del Exodo.

Efectivamente, cuando Moisés con las nuevas tablas de piedra subió al Sinaí, « el Señor descendió en la nube, y se paró allí con él e invocó el nombre del Señor. Y pasó el Señor por delante de él y gritó: El Señor, el Señor, אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת ». Y anunciando ya desde entonces el cumplimiento práctico de este principio universal, repite el עֹשֶׂה חֶסֶד de la primera promulgación de la Ley con los consiguientes retoques, que el recuerdo de la reciente prevaricación del Israel del becerro de oro suscitaba: « Que guarda חֶסֶד para mil (generaciones), perdona la iniquidad, el delito y el pecado, pero sin dejar nada impune ; que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación » [6].

Tres nuevos elementos se añaden en este pasaje que completan el texto entresacado del cap. 20 del Exodo. Es el primero la fórmula . . . . . אֵל רַחוּם. básica en las relaciones de Dios para con Israel ; el segundo la presencia de אֱמֶת junto a חֶסֶד; y por fin la unión de ambos términos a אֵל como genitivos de cualidad. Sólo David en uno de los salmos, desfogue del corazón ante la inmensa bondad divina, nos ha transmitido juntos y a la letra estos tres elementos de la fórmula sinaítica. Ante el ataque de fuertes enemigos que de espaldas a Dios se vuelven contra David, se prepara el profeta a pedir ayuda, apoyándose primero en el consolador . . . . . אֵל רַחוּם de los días de la alianza [7]. Fuera de

---

[5] Jer. 32, 18.
[6] Ex. 34, 5-7.
[7] Salm. 86. 15.

este pasaje, la ausencia del אֱמֶת hace que no volvamos a encontrar íntegra esta invocación, puerta de acceso a las bondades divinas.

Por el contrario, el resto de la fórmula ha hallado acogida con variantes o sin ellas, pero invariable siempre en el sentido, en los diversos libros del A. Testamento. Así David que al final del salmo 86, como hemos visto, repetirá palabra por palabra la fórmula del Exodo, exclama pocos versos más arriba sustituyendo algunos de sus términos, omitiendo otros, y completándolos bajo algún aspecto: « Porque Tú, Señor, טוֹב וְסַלָּח וְרַב־חֶסֶד לְכָל־קֹרְאֶיךָ »[8].

En otros dos salmos, himnos como el 86 a la bondad divina, resuena de nuevo en labios de David la que pudiera llamarse invocación de la misericordia. Idéntica en uno de los pasajes, sufre en el otro variaciones ligerísimas con la permutación de puesto entre רַחוּם y חַנּוּן, y el cambio רַב־חֶסֶד en גְּדַל־חֶסֶד[9].

En los profetas dos pasajes nos han transmitido íntegra la fórmula del Exodo. En uno y otro caso además de la permutación entre רַחוּם y חַנּוּן se introduce la expresión וְנִחַם עַל־הָרָעָה, que perfila un nuevo trazo en la marcha de la bondad divina.

Joel exhortando a penitencia frente al día grande del Señor, vislumbrado por el profeta a través del cortejo de calamidades que preceden; y Jonás desilusionado ante lo que él creía fracaso de su misión sobre Nínive, reaccionan del mismo modo. Uno y otro concretan el alcance del . . . . . אֵל חַנּוּן . . . . . en el Dios siempre dispuesto a volverse atrás en el castigo decretado. A Joel le sirve esto de punto de partida para su predicación de penitencia; a Jonás pregonero de las venganzas divinas, de desahogo ante el Señor, por cuya misericordia habían quedado anuladas las amenazas del profeta: « ¿No es esto, Señor, lo que yo me decía mientras estaba en mi tierra? Por eso me adelanté a ir a Tarsis; pues sabía que tú eres . . . . אֵל חַנּוּן y que te arrepientes del mal »[10].

---

[8] Salm. 86, 5;
[9] Salm. 103, 8; 145, 8.
[10] Jl. 2, 13; Jon. 4, 1-2.

Ya hemos aludido otras veces a la célebre oración que pronunciaron los Levitas cuando se quiso renovar la alianza del pueblo con Yahveh. En la primera parte la imagen del Señor, bueno y grande en la creación y gobierno del mundo, en la elección de Abraham, en la protección maravillosa del pueblo desde Egipto al Sinaí, lo llena todo con su gesto de bondad, y no permite sombras. A medida que la infidelidad del pueblo va llenando de oscuridades el camino del desierto, límpido hasta entonces como la luz de la nube que escondía al Dios de los prodigios, se abre paso un nuevo elemento. Es pincelada de retoque que borrando sombras, descubre otra vez la imagen del Dios sembrador de beneficios. Es la misma imagen, pero con un gesto nuevo; el que recibe de la bondad que, pasando por encima del desagradecimiento y la injuria, alarga la mano al perdón compasivo y al olvido, para seguir haciendo el bien. A partir del «pero Tú eres . . . . . אֱלוֹהַ סְלִיחוֹת חַנּוּן y no les abandonaste», la oración de los levitas alarga sobre el fondo de un camino oscuro el hilo de luz que brota de nuestra fórmula, descubre la presencia de Dios בְּטוּבְךָ הַגָּדוֹל . . . , בְּרַחֲמֶיךָ רַבּוֹת, y vuelve al final de la segunda parte al punto de donde partió: «Pero Tú בְּרַחֲמֶיךָ הָרַבִּים no los exterminaste y no los abandonaste, porque eres אֵל חַנּוּן וְרַחוּם»[11].

Si la fórmula que da su tonalidad propia a la alianza del Sinaí, no se encuentra íntegra en otros pasajes, sin embargo su espíritu invade completamente el campo de las relaciones entre Dios y su pueblo.

Recordemos la invocación de Moisés ante el intento divino de destruir el pueblo desconfiado y murmurador por las noticias

---

[11] Neh. 9-17 con 19. 25. 27. 28. 31. La tercera parte de la oración de los levitas, resumen de lo dicho anteriormente y punto de arranque para la decisión final de renovar la alianza, se abre con la invocación al Dios grande, fuerte, terrible, que guarda הַבְּרִית וְהַחֶסֶד . . . El ambiente de bondad y misericordia en que brota la expresión, dice mucho de su significado. No lo echemos en olvido al estudiar la relación existente entre ambos términos.

alarmantes recibidas sobre los moradores de la tierra prometida: « Y ahora que dé muestras de su grandeza la fuerza de mi Señor, como lo prometiste al decir: El Señor es אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד, tolera la culpa y la rebeldía, aunque no de la deja impune, y castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación. Perdona pues la iniquidad de este pueblo כְּגֹדֶל חַסְדֶּךָ, como le soportaste desde Egipto hasta aquí. Y dijo el Señor: Perdono según tú dices » [12].

El caso de Moisés no es único. Cuando en una de tantas ocasiones canta el salmista las grandezas divinas, no puede menos de sembrar un recuerdo del Señor que « חַנּוּן וְרַחוּם, dejó memoria de sus maravillas » en la progresiva multiplicación de beneficios a favor del hombre [13]; « del Señor de palabra יָשָׁר, cuyas obras todas בֶּאֱמוּנָה, que ama צְדָקָה וּמִשְׁפָּט, y de cuyo חֶסֶד está llena la tierra » [14].

En términos muy semejantes, pero presentados bajo una forma que refleja más a las inmediatas la fórmula sinaítica, ha introducido Jeremías una síntesis de esta fórmula, por él recogida casi íntegramente en otra ocasión, como ya vimos antes. Ahora, más que entonces, la presencia de la fórmula sorprende gratamente, porque abriéndose camino en un ambiente denso de oscuridad y de venganza, aparece su sentido de bondad más dominador y más omnipotente. Frente al saber, el poderío y la riqueza del hombre, vanos objetos de gloria, hay algo, « en que se debe gloriar el que quiera gloriarse »: tener acierto y conocerme a mí; porque yo soy el Señor עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וּצְדָקָה en la tierra: que en esto me gozo, dice el Señor » [15]. En pocas palabras ha sintetizado el profeta por una parte el lado de bondad de la fórmula sinaítica

---

[12] Núm. 14, 17-20. No es nada improbable que sea auténtica la lectura de וְאֱמֶת que en el v. 18 añaden, además de 5 manuscritos, el texto hebreo - samaritano del Pentateuco, los LXX, la Vetus latina y el Targum.

[13] Salm. 111, 4-5.

[14] Salm. 33, 4-5.

[15] Jer. 9, 23.

mediante el empleo del término חֶסֶד, y por otra el lado de rectitud en la justicia con los términos מִשְׁפָּט y צְדָקָה.

Una aplicación concreta de estos favores divinos es la que a los súbditos auguraba el rey Ezequías en su intento de renovación religiosa, cuando les comunicaba en el mensaje para la celebración solemne de la Pascua: « Porque si os convertís al Señor, vuestros hermanos y vuestros hijos hallarán misericordia ante quienes los tienen cautivos, y retornarán a esta tierra, porque חַנּוּן וְרַחוּם es el Señor y no apartará de vosotros sus ojos si vosotros os volvéis a El » [16].

Es el motivo sobre el que apoya el hijo de Sirac todo el discurso con que exhorta a confiar en Dios al que siente dificultades en el divino servicio. Confianza; da la experiencia que el auxilio divino llega al fin « porque el Señor es οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων, y perdona los pecados y salva en tiempo de la angustia » [17].

Aun envuelto entre fuertes expresiones de venganza tantas veces usadas por los profetas, suena en labios de Nahún, como algo a primera vista fuera de su lugar en su oráculo contra Nínive: « El Señor es אֶרֶךְ אַפַּיִם y grande en poder, y con certeza que nada dejará impune » [18].

---

[16] 2 Cr. 30, 9.

[17] Ecli. 2, 13.

[18] Nah. 1, 3. Kittel en *Bibl. Hebraica* considera este estico como añadido. A. Van Hoonacker en *Les douze petits Prophètes*. Paris 1908, 422-423 había abrazado esta opinión expuesta ya, como él dice, por Gunkel y Bickell con algunas variantes. A ella parece inducir el contexto, pues el título de compasivo dado al Señor no dice bien con la segunda parte del estico, ni con los anteriores títulos de vengador con que se le presenta. La posición de Davidson-Lanchester en *The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, Cambridge, 1920, p. 18, es dudosa. Nota la dificultad de la expresión *grande en poder*, y comenta: « El vers. 3, parece, ser una alternativa introducción a la disposición acróstica. Si ocupa aquí su propio lugar, continúa la descripción de las relaciones de Yahveh con sus enemigos: El es sufrido, dilata el castigo, pero a su tiempo toma venganza ». Es la interpretación de S. Jerónimo seguida en lo substancial por G. Sánchez, F. Ribera, C. de Castro y más tarde por Knabenbauer y W. Nowack en sus comentarios a este pasaje. Supone

B) Unidad y variedad.

Con lo dicho algo queda ya apuntado sobre el alcance de una fórmula que se remonta a los primeros tiempos de la alianza de Dios con su pueblo, e invade toda la historia de Israel. Considerada en su conjunto, no puede dudarse que en nuestra fórmula la nota de bondad espontánea y misericordiosa la llena todo. Pero dentro de esta unidad hay en la fórmula une especie de bifurcación perfectamente definida.

En el pasaje del Exodo la bondad divina, proyección sobre un fondo de ingratitud y de pecado, tiene aire de compasión, que perdona, olvida y sigue con amor haciendo bien. Es también la característica de los libros históricos y proféticos antes considerados.

En cambio en labios del salmista que canta en el salmo 111 las obras del Señor, sobre una base de misericordia se alza la generosa liberalidad del Señor para con los suyos. Abismo de misericordia divina es lo que descubre también el hijo de Sirac cuando presenta al Señor alargando la mano al que entre dificultades se afana en su servicio. Para David la bondad compasiva del Señor abarca los dos aspectos: hay en el salmo 103 triunfo del amor por el perdón como en el Exodo; ayuda en la angustia, como en las palabras de Ben Sirac, en el salmo 86, y aliento de generosidad a lo divino en el salmo 145.

Ahora bien, dentro de este conjunto de misericordia, bondad, generosidad y socorro ¿qué es lo que representa nuestro חֶסֶד? Si prescindimos de aquellos dos textos, en que, como vimos, aparece íntimamente ligado a אֱמֶת, no hay duda alguna de que חֶסֶד forma un bloque compacto con los términos que le preceden y

---

simplemente que se da al ו del segundo estico el nada raro significado de *pero*. En este caso sería preferible el cambio de כִּי en חֶסֶד que pensando en Ex. 34, 6-7 prefiere W. Nowack. Es muy probable, pero no necesario. Manteniendo la lectura de כִּי, es el ו que precede a גָּדוֹל el que más bien habría que traducir por *pero*. De este modo quedaría resuelta la dificultad de Davidson-Lanchester.

con ellos celebra un atributo único del Señor: su bondad, que en este caso es fundamentalmente afecto interno de una compasión espontánea, pero con miras al perdón y a seguir haciendo el bien. Naturalmente que para que esto se realice, tiene que hacerse apto el hombre o la comunidad, objeto de la misericordia divina. De aquí esas expresiones « para los que guardan tus mandamientos, para los que te invocan, para los que se arrepienten », que explícita o implícitamente suelen completar la fórmula sinaítica. Pero, esta condición exigida por el Señor nada dice en contra del caracter de don gratuito y gracia espontánea, propio de la misericordia divina que perdona, ayuda y da [19].

Como en el hombre el afecto sentido tiende a exteriorizarse y plasmar en obras, resulta comprometido cualquier intento de encerrar alguna palabra dentro del campo puramente sentimental. Sin embargo creo puede afirmarse que חֶסֶד, tal como nos le presenta la fórmula-base de la alianza, es fundamentalmente misericordia-sentimiento, pronto a dar el paso a la misericordia-obras. De hecho, como ya lo hemos podido comprobar, ese paso se ha verificado con una u otra tonalidad en los diversos pasajes. En el Exodo reviste este paso una forma especial que nos interesa tener presente ya que la inmediata repetición del término חֶסֶד le coloca, por así decirlo, frente a sí.

Recordemos de nuevo las palabras del Señor cuando en el Sinaí pasó por delante de Moisés: « Yahveh, Yahveh, Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira y rico חֶסֶד וֶאֱמֶת, que guarda חֶסֶד para mil (generaciones), perdona la iniquidad, el delito y el pecado, pero sin dejar nada impune; que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación ».

En esta especie de cláusula trimembre es el primero de los miembros el principio general donde se remansa ese hondo senti-

[19] Es lo que en sustancia viene al fin a conceder el propio N. Glueck, *Das Wort Ḥesed.*, p. 51-52, en el estudio que hace de Núm. 14, 19 comparado con Ex. 34, 6-7. Y llega noblemente a esta conclusión vencido de la evidencia y a pesar de que las premisas por él inmediatamente antes establecidas prometían obligación mutua y no amor espontáneo.

miento de bondad, que en los otros dos miembros sale afuera, encauzado en la actitud que el Señor toma de frente al pecador. Su misericordia se nos da plasmada en ese חֶסֶד ilimitado, con que todo lo perdona y al que Israel debe que el Señor le siga teniendo como pueblo propio. Representa por lo tanto nuestro segundo חֶסֶד un avance respecto al חֶסֶד primero: ya no se trata de algo que fundamentalmente es misericordia-sentimiento, sino de la exteriorización de ese sentimiento, de la misericordia obra, de perdón generoso que lleva consigo la reanudación del « Yo soy tu Dios, y tú eres mi pueblo », con toda la maravillosa providencia divina que esto supone. Tal es la amplitud alcanzada por חֶסֶד, como fácilmente puede comprobarse con la lectura del diálogo sostenido a continuación entre el Señor y Moisés [20].

C) Fecunda combinación con עָשָׂה.

Con el estudio de nuestra expresión נֹצֵר חֶסֶד se nos abre naturalmente camino hacia el estudio de su paralelo עֹשֶׂה חֶסֶד. De hecho esta última expresión, que es la usada por Moisés cuando, al bajar del Sinaí, por vez primera propone al pueblo el divino Decálogo, aparece con frecuencia en las páginas del A. Testamento. En todos estos pasajes ¿es siempre חֶסֶד, como en el texto del cap. 20 del Exodo, la misericordia-obra de Dios para con los buenos en oposición a su celo-castigo por el pecado; o equivale en algunas ocasiones a la misericordia–sentimiento que la fórmula del cap. 34 del Exodo ha recogido?

Notemos ante todo que este matiz afectivo de חֶסֶד es también el reflejado por toda aquella serie de pasajes bíblicos que, como hemos podido ver, han transmitido la segunda fórmula-invocación sinaítica. Es más, en aquel texto del libro de los Números

---

[20] Con acierto escribe J. Ziegler, *Die Liebe*... p. 31, que en éste como en otros puntos se aparta de Glueck: « חֶסֶד significa aqui no sólo *perdón* sino también *proceder caritativo* ».

donde חֶסֶד forma parte, como en el cap. 34 del Exodo, de la fórmula que establece el principio general, y de la aplicación práctica de ese principio, tiene nuestro término el significado de misericordia-sentimiento, y esto no sólo, como sucede en la escena del Sinaí, en la primera de sus intervenciones, sino también en la segunda, cuando Moisés pide al Señor que perdone el pecado del pueblo כְּגֹדֶל חַסְדֶּךָ. Pero se trata de una expresión que ha de ofrecer más adelante ocasión de estudio.

En cuanto al verbo עָשָׂה fácilmente podemos echar de ver cuatro diversas combinaciones, que en su intimidad con חֶסֶד nos ofrece: עָשָׂה *a*) חֶסֶד, *b*) חֲסָדִים, *c*) חֶסֶד וּבְרִית *d*) חֶסֶד וֶאֱמֶת. Las cuatro nos interesan en sus dos aspectos, humano y religioso; porque también los textos en que dichas expresiones se aplican al hombre, han de contribuir a fijar el sentido de los textos religiosos. Cada una de ellas irá aportando su rayo de luz sobre el dilatado campo de nuestro חֶסֶד.

La primera vez que en la S. Escritura nos encontramos con el término חֶסֶד acompañado de una forma del verbo עָשָׂה, se nos presenta poniendo una nota de dulzura en el amargo castigo de la Pentápolis. Al fin Lot, ya en las afueras de la ciudad de Sodoma, de donde materialmente le habían arrancado los Angeles, abre sus labios agradecido y confiado para pedir a sus bienhechores otro favor. Creyendo que más que en el monte, a donde se le aconseja huir, estará segura su vida en la ciudad se Segor, dice: « No, por favor, Señor mío. Mira que tu siervo encontró חֵן en tus ojos, y grande es חַסְדְּךָ, que has hecho conmigo para salvar mi vida; pero no podré salvarme en el monte sin riesgo de que me alcance la desgracia y muera. Mira, por favor, que cerca está esa ciudad, en que podré encontrar refugio. Ella es pequeña; que yo pueda ponerme a salvo en ella (¿acaso no es pequeña?) y asegurar mi vida » [21].

Como en los textos del Exodo ya tantas veces citados, hay

[21] Gen. 19, 18-20.

en éste del Génesis una especie de gradación en la conducta que el Señor observa para con Lot mediante sus enviados. Pero en este caso sustituyendo al primer חֶסֶד — ἔλεος sinaítico aparece el חֵן — ἔλεος con el mismo caracter de misericordia-sentimiento que entonces. Y como fruto de esta buena acogida que mediante los divinos mensajeros encuentra Lot en el corazón de su Dios, brota el חֶסֶד — δικαιοσύνη, la misericordia-obra, la intervención de los Angeles que, al servicio de Lot, le sacan de la ciudad y aseguran su vida. No es este חֶסֶד, esta gran merced que Lot recibe, sino la aplicación práctica del חֵן que le precede.

En nuestro caso חֶסֶד como חֵן nada tiene que ver con mutua obligación o con favor de estricta y necesaria correspondencia. La decisión divina de salvar a Lot hay que buscarla, con anterioridad a la buena y heroica acogida que Lot hace a los Angeles, en la entrevista del Señor con Abraham, tal como se nos describe en el cap. anterior del Génesis. Es cierto que pudo Lot por el generoso proceder con sus huéspedes asegurarse el חֶסֶד de los Angeles — que es en este caso el de Dios — ; pero de aquí no se sigue que nuestro חֶסֶד equivalga a fidelidad obligada. Es acto de generosidad aunque fruto, si se quiere, del noble deseo de corresponder con un favor a otro recibido.

La frecuente expresión bíblica *invenire* חֵן *in oculis alicuius*, que bajo la forma narrativa, hipotética o de deseo, relaciona con Dios o entre sí a los hombres, viene a confirmar lo anteriormente expuesto. Hemos visto que fruto de haber encontrado חֵן ante los Angeles, fué para Lot el חֶסֶד recibido. Paralelo a este חֶסֶד, que en realidad no fué sino la salvación de la vida de Lot y los suyos, es el favor que acompaña y concreta a la familiar expresión *invenire* חֵן *in oculis alicuius*. Ahora bien, ¿ se ha de pensar que se trata en estos casos de un acto de correspondencia obligada, de una muestra de fidelidad exigida por un deber de sociedad ; o más bien de un favor espontáneo y generoso ?

Los textos son muy abundantes para ser estudiados uno por

uno. Sin embargo se prestan a una sistematización lógica que sin recorrerlos ni aludir a todos, facilitará un estudio breve.

Pueden, en efecto, dividirse en dos grandes grupos, según que sea el resultado del חֵן divino, o del humano el que se espere. En el primer caso, la aplicación práctica del invocado חֵן divino es un favor del Señor, que si Moisés pide bajo la forma concreta de la protección divina para su pueblo a través del desierto [22], o del relevo de su cargo aun con la muerte [23]; a Noé se le concede en su salvación del diluvio [24], y a Abraham en el hospedaje de los tres divinos viajeros [25]. En ninguno de estos casos puede hablarse de favor obligado, de fidelidad mutua. Si en el caso de Noé la justicia y rectitud del patriarca está de algún modo en relación con el beneficio que Dios va a concederle, es sólo a modo de condición a la que libremente el Señor ha querido atender.

Más frecuentes son los casos en que apoyado en el *inveni* חֵן *in oculis tuis* pide el hombre la realización de ese חֵן humano, Para Labán se concreta en que Jacob, a quien atribuye su prosperidad no abandone su casa [26]; para Jacob de vuelta de Mesopotamia, en el perdón por parte de Esaú [27]; para Siquén después de la violación de Dina, en el establecimiento de relaciones familiares con Jacob [28]; para José, siervo de Putifar, o simple encarcelado, en los cargos que se le confían [29]. Hablar en estos casos de algo que no sea concesión gratuita, favor espontáneo, es forzar el sentido de los textos. En los pasajes citados como en la súplica

---

[22] Ex. 33, 12-17; 34, 9. Si Moisés pide ver el rostro de Dios como señal de que en sus ojos ha hallado חֵן. es en orden a asegurarse de esa protección divina pedida para su pueblo.

[23] Núm. 11, 11. 14.

[24] Gén. 6, 8-9.

[25] Gén. 18, 3.

[26] Gén. 30, 27,

[27] Gén. 33, 8.10.

[28] Gén. 34, 11.

[29] Gén. 39, 4.21.

de Jacob para ser sepultado junto a sus padres [30], en la entrega de objetos preciosos a los hebreos por parte de los egipcios [31], en las delicadezas de Boz para con Rut [32], en la intervención del חֵן en la vida de David [33], y en algunas otras ocasiones [34], un acto de generosidad, equivalente al חֶסֶד del caso de Lot, corona el *inveni* חֵן *in oculis tuis*, clásico en boca de quien pide y no de quien exige.

Por lo tanto, si es cierto que son raras las ocasiones de contacto directo o inmediato entre חֵן y חֶסֶד, no lo son las que nos lo ofrecen indirecto y mediato, cuando a partir del חֶסֶד־חֵן explícito del caso de Lot, se sigue el desarrollo del *invenire* חֵן ... En él junto al חֵן explícito late, encerrado e implícito en el beneficio que se pide o se concede, el חֶסֶד explícito de la vida de Lot.

a) *Abraham en la órbita del* חֶסֶד *divino.*

La presencia de חֶסֶד señala tres momentos decisivos en la vida del gran Patriarca. En el primero el חֶסֶד de Sara salva su vida; en el segundo su propio חֶסֶד para con Abimelec revela sus días de grandeza; en el tercero el חֶסֶד divino secundado por el חֶסֶד de los padres de Rebeca asegura el porvenir de su descendencia. La directa intervención divina que caracteriza estos tres momentos decisivos, hace que, aun el חֶסֶד llevado a cabo por los hombres, tenga en la historia del patriarca de las promesas ese tinte religioso del חֶסֶד directamente relacionado con Dios. Por esta razón, más aun que por aparecer bajo la expresión עָשָׂה חֶסֶד, cuyas huellas ahora seguimos, estudiaremos el alcance

---

[30] Gén. 47, 29 con 50, 4.
[31] Ex. 3, 21; 11, 3; 12, 36.
[32] Rut 2, 2.10.13.
[33] 1 Sam. 16, 22; 20, 3; 2 Sam. 14, 22; 16, 4.
[34] Núm. 32, 5; 1 Sam. 1, 18; 1 Rey. 11, 29 ...

de חֶסֶד, tal como se nos presenta a través de toda la historia de Abraham.

Aprovechó Abimelec la ocasión de ofrecer sus excusas por el rapto de Sara para insistir con Abraham sobre la intención de éste al presentarse no como marido, sino como hermano de su esposa. He aquí la respuesta del Patriarca: « Dije para mí: seguro que no hay temor de Dios en este lugar y me van a matar por razón de mi mujer. Y además que es de verdad mi hermana, hija de mi padre, aunque no de mi madre, y ha llegado a ser mi esposa. Ahora bien, cuando Dios me mandó errante de la casa de mi padre, la dije: éste es חַסְדֵּךְ que has de hacer conmigo; en cualquier sitio a donde vayamos, dí de mí allí: es mi hermano » [35]. De hecho a su entrada en Egipto, Abraham temeroso por su vida había rogado a Sara. « Dí, pues, que eres mi hermana para que por causa tuya me vaya bien, y por tu respeto mi vida quede a salvo » [36].

Es cierto que Sara con su amor de esposa había de procurar salvar por todos los medios a su alcance la vida de su esposo. De aquí su absoluta condescendencia al ruego o mandato de Abraham, y la decidida realización de su חֶסֶד, que, si por ir de esposa a esposo, podía suponer su tanto de fidelidad, no era en sí un acto obligado de esta virtud, sino una prueba generosa y espontánea del amor de esposa. Pensar, siguiendo a Glueck, en la presencia de אֱמֶת junto a חֶסֶד, como sucede en otros casos, es reconocer implícitamente que falta en חֶסֶד algo que en otras ocasiones tiene por su proximidad con אֱמֶת [37].

La intervención del Dios de Abraham en favor del Patriarca en el episodio del rapto de Sara había llevado a Abimelec a la conclusión, de que aquel peregrino gozaba de la benevolencia de su Dios, y que por lo tanto, malo para enemigo, había de ser bueno para amigo. Este pensamiento fué el que un día le llevó

---

[35] Gén. 20, 11-13.

[36] Gén. 12, 13.

[37] N. Glueck, *Das Wort Ḥesed* . . . , p. 5.

en compañía del jefe de su ejército Ficol, a la presencia de Abraham para decirle: « Dios está contigo en todo cuanto emprendes: Aquí, pues, júrame por Dios que no has de engañarme a mí, ni a mi descendencia, ni a mi parentela; que has de usar conmigo y con la tierra en que como huesped vives, aquel mismo חֶסֶד que yo he usado contigo » [38].

Ahora bien, si repasamos el hilo de las relaciones de Abimelec con Abraham, nos encontramos que en el desenlace final del episodio de Sara, bajo la generosa y espontánea benevolencia del rey de Gerara, se procura ocultar cuanto de desagradable había habido en el incidente. Mientras el Faraón del caso paralelo, contento con devolverle la esposa, le había hecho repasar el confín de su reino [39], Abimelec por el contrario al entregar la esposa a Abraham tiene consejos de amigo para Sara, regalos para ella y su esposo, y aquel espontáneo arranque de generosidad: « A tu vista está mi tierra; mora donde bien te parezca » [40]. Ahora bien, no puede hablarse de obligación en todo este modo de proceder por parte del rey de Gerara; en esta hipótesis también en el relato del cap. 12, aun en el supuesto de tratarse de un duplicado, habríamos de encontrarnos con algunos de esos elementos que hacen tan simpática la figura de Abimelec: Ello indicaría que se trataba del cumplimiento de una obligación y no de una serie de actos de generosidad.

Por lo tanto, cuando Abimelec le pide a Abraham un juramento sagrado de que nunca ha de engañarle, sino que le ha de mostrar el mismo חֶסֶד que él le había mostrado, pide, pero no exige como algo que se la deba por su conducta anterior, que en adelante esté dispuesto a serle fiel evitando engaños peligrosos del estilo de su proclamada hermandad con Sara, y a favorecerle como él antes le había favorecido. En manos de Abraham estaba el acceder o no a esta petición. Accedió de hecho y selló su palabra con juramento: en adelante estaría obligado, no en virtud

---

[38] Gén. 21, 22-23.
[39] Gén. 12, 19-20.
[40] Gén. 20, 14-16.

del חֶסֶד que Abimelec le pedía, sino en fuerza del juramento, a favorecer al rey de Gerara. De este modo el חֶסֶד, libre en sí, se convierte en obligatorio, pero bajo la presión de un juramento voluntariamente contraído.

Cuando Abraham ya anciano da al más antiguo de sus siervos el encargo de buscar esposa para su hijo Isaac, le exige bajo juramento que ha de escogerla no de entre las cananeas, en medio de las cuales vive, sino de entre las hijas de sus parientes, domiciliados en su tierra de origen. A la pregunta del siervo sobre si, en el caso de que la mujer no quisiese salir de su tierra, habría de llevar allá a Isaac, Abraham le contestó negativamente, y motivó de este modo su negativa: « El Señor Dios del cielo, que me sacó de la casa de mi padre y de la tierra de mi nacimiento, y que me habló y juró diciendo: he de dar esta tierra a tu descendencia, enviará su angel delante de tí y tomarás de allí mujer para mi hijo » [41]. Tengamos presente este recuerdo de la promesa del Señor porque lleva consigo la afirmación de la fidelidad divina, que ha de entrar en juego en la misión de Eliecer.

Por cuatro veces aflora a los labios del fiel siervo el término חֶסֶד. De ellas, tres en sus coloquios de súplica o agradecimiento con el Señor; la cuarta en su última instancia a los padres de Rebeca. Mientras en dos ocasiones emplea la fórmula עָשָׂה חֶסֶד, en otras dos completa esta fórmula clásica con la también clásica adición וְאֶמֶת, sustituyendo en una de ellas el verbo עָשָׂה por su equivalente de forma negativa לֹא עָזַב.

Apenas llegado Eliecer a las afueras de la ciudad de Nahor, movido por una parte de su religiosidad, y por otra de la idea de que el negocio corría a cuenta del Señor, como a su amo se lo había oído, oró en los siguientes términos: « Señor Dios de mi 'señor Abraham, dame hoy un buen encuentro y haz חֶסֶד con mi señor Abraham. Heme aquí quieto junto a la fuente del agua, mientras las mujeres de la ciudad vienen a buscar agua. La joven, pues, a quien yo dijere: ladea tu cántaro para que pueda beber;

[41] Gén. 24, 7.

y respondiere: bebe tú, y también daré de beber a tus camellos, sea la que destinas para tu siervo Isaac; y en esto reconozca yo que has hecho חֶסֶד con mi Señor » [42]. Momentos después la finura y buenas formas con que Rebeca atendió a Eliecer, arrancaron a éste la siguiente acción de gracias: « Bendito el Señor Dios de mi señor Abraham que no ha apartado חֶסֶד וֶאֱמֶת de mi señor » [43].

Para el mayordomo de Abraham, que era al mismo tiempo el siervo de más años de servicios en la casa, tenía que ser muy familiar la conducta del Señor con el patriarca a través de toda su vida. Como hoy a nosotros la relación del Génesis, el hilo del diario vivir de tantos años le ofrecía a él una traducción concreta y exacta de esa conducta divina en solos estos dos términos: favores continuos. Ahora bien, si queremos encontrar el fundamento último de esta conducta divina de favor, hemos de acudir a la bondad de quien después de elegir y prometer, quiso mantenerse fiel a la promesa.

Esta doble línea de bondad y fidelidad reflejada en las palabras transcritas de Abraham a su siervo, es la que éste reconoce reanudada en el último trazo del חֶסֶד וֶאֱמֶת, con que Dios ha querido cerrar la vida del gran patriarca. De pensar en unificación de esa doble línea, habría de ser no a base de convergencia en el tramo único de fidelidad obligada, sino en el de bondad que libre y espontáneamente se fijó como punto de arranque en la vida del Abraham de la promesa, y generosamente se va desarrollando conforme al plan escogido [44]. Hay, pues, en el חֶסֶד divino,

---

[42] Gén. 24, 12-14.

[43] Gén. 24, 27.

[44] En este sentido, pero sin establecer como principio la igualdad de חֶסֶד y אֱמֶת, escribe Prado-Villalpando en su citado comentario a Ezequiel 18, 9, p. 231: « Ita ut faciat veritatem, hoc est, exerceat virtutem: nam אֱמֶת — veritas non solum significat veritatem dictorum quae mendacio opponitur, sed potissimum veritatem factorum quae repugnat vanitati et hypocrisi; haec autem est virtus et opus studiosum. Appellatur autem virtus nomine veritatis aptissime, quoniam ut veritas in dictis est adaequatio rei ad id quod est in mente; sic veritas in factis, virtutis

cuya realización pide primero para su amo y agradece después el siervo de Abraham, un último e intenso reflejo de la bondad generosa de Dios para su escogido. No busquemos en él por su unión con אֱמֶת el resultado de una correspondencia obligada. No va marcado con tal sello ni el חֶסֶד divino que el siervo pidió y agradeció, ni el חֶסֶד humano que al fin consiguió para Abraham de los padres de Rebeca. La conducta de éstos se prolonga en el sentido religioso de la promesa divina y corona con su generoso חֶסֶד וֶאֱמֶת el espontáneo חֶסֶד וֶאֱמֶת del Señor.

Que se trata de un mismo חֶסֶד וֶאֱמֶת desde un diverso punto de vista, claramente se deduce de la respuesta definitiva que Labán y Batuel dan al siervo de su primo. Cuando éste cerrando la narración de las intervenciones divinas en el encuentro con Rebeca concluye: « Ahora bien, si queréis hacer חֶסֶד וֶאֱמֶת con mi señor, manifestádmelo. Si no, manifestádmelo también para que pueda volverme a la derecha o a la izquierda », Labán y Batuel responden: « El hecho procede del Señor; nosotros no podemos decirte mal o bien. Ahí ante tí está Rebeca, tómala y marcha, y que sea esposa del hijo de tu señor como Dios lo ha manifestado » [45].

De este modo se reduce al divino חֶסֶד וֶאֱמֶת del vers. 27 el חֶסֶד וֶאֱמֶת humano del vers. 49, de que Dios se vale. Ni en uno ni en otro caso Abraham podía exigirlo, sino pedirlo y desearlo. Así se expresa J. Ziegler que, disintiendo de Glueck respecto a nuestro חֶסֶד divino [46], cambia inexplicablemente de posición frente al חֶסֶד de los padres de Rebeca. Ni el contexto ha insinuado exigencia alguna por parte de Abraham y su siervo, sino al contrario

---

scilicet studium, est adaequatio operis ad id quod dictat spiritus Domini, seu fides vel ratio. Officium dicere possis ut Psalm. 119, 86.142 : « Omnia mandata tua veritas...; lex tua veritas », unde est illud Gen. 24, 49 ; 47, 29 atque alibi non raro, « facere misericordiam et veritatem » hoc est, « officium seu beneficium exhibere ».

[45] Gén. 24, 48-49.

[46] N. Glueck, *Das Wort Ḥesed*. p. 36; J. Ziegler, *Die Liebe*, p. 28.

actitud suplicante del que duda conseguir; ni el parentesco planteaba tales obligaciones. Por eso fué la intervención divina, cuyo influjo descubrieron a través de todo el episodio, lo único que decidió en favor del deseo de Abraham. Breve pero acertadamente escribe el Crisóstomo sobre el vers. 12: « Ποίησον ἔλεός μετὰ τοῦ κυρίου μου Ἀβραάμ. Τί ἐστι: Ποίησον ἔλεος; τὴν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ πλήρωσον » [47].

b) *Alcance social de* חֶסֶד.

Hemos tocado el tan discutido y fecundo חֶסֶד וֶאֱמֶת y volveremos más tarde detenidamente sobre él, considerándole no sólo en cuanto objeto del verbo עָשָׂה u otro equivalente, sino en todas sus diversas fases y a través de toda la literatura bíblica. De este modo ganará en horizontes la fórmula de la alianza sinaítica que ha servido de base para este capítulo. Antes completaremos el estudio del עָשָׂה חֶסֶד que del Génesis salta a los otros libros sagrados y que, cristalizado en la ya conocida fórmula del Exodo, se recoge después en los comienzos de la promulgación del Decálogo en el Deuteronomio [48].

Notemos antes que en la casi totalidad de los casos es el חֶסֶד humano del que se trata; con todo haremos sobre ellos un recorrido de conjunto que ayude a precisar el alcance de חֶסֶד en general y del חֶסֶד divino en particular.

En el libro de Rut el חֶסֶד divino y el humano se entrecruzan. Noemi viuda y sin hijos abandona la tierra de Moab y ya camino de la tierra de Palestina dice a sus nueras Orfa y Rut que la acompañan: « Ea, volved cada una a casa de su madre. Que el Señor haga חֶסֶד con vosotras como vosotras lo hicísteis con los muertos y conmigo. Que os conceda el Señor que cada una encuentre reposo en casa de su marido ». A pesar de todo las

[47] MG. 54, 738.
[48] Deut. 5, 10

jóvenes viudas persistieron en seguir a Noemi; Orfa se rindió al fin a las razones de su suegra y se alejó de ella, mientras Rut la prometió fidelidad en acompañarla hasta la muerte [49].

Como puede verse, habla Noemi de un triple חֶסֶד que es el mismo en el fondo. Ahora bien, no puede dudarse de que la explicación del abstracto «el Señor haga con vosotras חֶסֶד» del vers. 8 hay que buscarla en el «os conceda el Señor que podáis encontrar מְנוּחָה cada una en casa de su esposo» del vers. 9. Equivale por lo tanto el חֶסֶד divino, que Noemi deseaba ver realizado sobre las jóvenes viudas, a aquella vida feliz y estable, asegurada para ellas como favor del Señor junto a sus nuevos maridos, y que la traía el recuerdo de aquella paz y tranquilidad de vida en otro tiempo gozada en casa de sus hijos, gracias a las delicadezas de las dos nueras.

El libro de Rut se abre con una oleada de delicadeza cuyo rumor ya no abandonará el resto de sus páginas. La persona del rico Booz, que a partir del cap. segundo llena con Rut la delicada historia, es el instrumento del חֶסֶד divino augurado por Noemi para sus dos nueras.

Llegadas a Belén al tiempo de la siega las peregrinas de Moab, «dijo Rut la moabita a Noemi: Voy a ir al campo a espigar, a uno en cuyos ojos encuentre חֵן». Cuando Booz en su visita a los segadores se enteró que era aquella espigadora la moabita, que desinteresadamente había seguido a su parienta Noemi, inició su trazado de delicadezas. Con ello dió pie a Noemi para estudiar el plan definitivo apuntado sin duda desde un principio por Booz. A éste le había ganado el corazón la fidelidad de Rut hacia su pariente Noemi, y gracias a esto pudo muy pronto persuadirse Rut de que había encontrado חֵן en los ojos del rico belemita, en cuyo campo pudo espigar libremente y a la mesa de cuyos segadores pudo sentarse a comer [50].

---

[49] Rut 1, 3-17.

[50] Rut 2, 2.10-17.

Fruto de ese חֵן encontrado por Rut en los ojos de Booz, fueron los favores otorgados por éste a la viuda moabita y por medio de ella a la esposa de su difunto pariente Elimelec. No puede dudarse que este חֵן en labios de Rut es la voluntad generosa que se abre después a favores espontáneos. Si por parte de Booz responden estos favores a la delicada fidelidad de Rut para con Noemi, con todo no podrá decirse que se trate de correspondencia a base de verdadera obligación: la ley del levirato no obligaba sino al hermano de la viuda, y aun después de introducido el uso de que a falta del hermano entrase a sustituirle el pariente más cercano de la viuda [51], sin embargo no puede hablarse en modo alguno de obligación sino de derecho sobre la parienta viuda y sus bienes, al que sin deshonra alguna podía renunciar [52].

Se encierra, pues, en el חֵן del libro de Rut un favor libre y espontáneo, sin vínculo alguno de mutua obligación. Ahora bien, de la misma naturaleza que este חֵן es el חֶסֶד de que, aludiendo a Booz, nos habla Noemi cuando dice a Rut de vuelta del campo: « Bendito sea del Señor porque חַסְדּוֹ no abandonó ni a los vivos ni a los muertos » [53]. Favores nuevos la recordaban a Noemi favores antiguos, que no por partir de un pariente y apoyarse precisamente en la razón de parentesco, pierden por lo mismo su carácter de favor y generosidad.

Cuando Booz quiso explicar a Rut el motivo de su generoso y para la moabita inesperado proceder, la dijo: « Se me ha contado muy bien todo cuanto has hecho por tu suegra después de muerto tu marido, hasta el punto de dejar a tu padre y a tu madre y la tierra natal y venir a un pueblo que de antes no conocías » [54]. Admiraba a Booz este proceder de Rut precisamente porque saliéndose del marco de la estricta obligación de fidelidad debida a Noemi, era desfogue de un corazón espontáneamente generoso.

---

[51] Véase Rut 3, 2.
[52] Rut 4, 1-12.
[53] Rut 2, 20.
[54] Rut 2, 11.

Cuando más tarde la ve, sacrificada a su marido muerto y deseosa de darle descendencia en su familia, pasar indiferente ante tantos jóvenes y fijarse en él ya anciano, exclama emocionado: « Bendita del Señor, hija mía; has dado mejores muestras, de חַסְדֵּךְ al fin que al principio con no ir detrás de jóvenes, pobres o ricos » [55].

En uno y otro caso se puede, si se quiere, hablar de חֶסֶד — fidelidad pero no en sentido jurídico, sino en otro sentido mucho más amplio, que llama fiel a la esposa que por delicadeza con su marido muerto mantiene su viudez.

No es que con esta interpretación se niegue a חֶסֶד ese caracter de virtud social por autores modernos tan acentuado. Creo sin embargo que el empeño de orientar exclusivamente en este sentido dicha virtud ha sido causa de desviaciones, ya que para dar a חֶסֶד la nota de obligatoriedad, se la ha quitado cuanto podía tener de espontáneo. De que la actividad de חֶסֶד, por el hecho de realizarse entre personas socialmente unidas, se despliegue en un ambiente estrictamente social, no se sigue que sea bajo el impulso de una obligación que haya que cumplir, o en otras palabras, que obre necesariamente bajo la llamada del clásico *do ut des*. Hemos podido comprobarlo repetidas veces lo mismo respecto al חֶסֶד divino que respecto al humano ; pero hemos de insistir ahora a propósito de unos textos que ayudarán a puntualizar la tan traída sistematización de חֶסֶד alrededor de una sociedad divina o humana.

Providencialmente lograron salvarse los dos espías enviados

---

[55] Rut 3, 10. Comentando este pasaje escribe G. Sánchez, *In libros Ruth, Esdrae... commentarii*. Lugduni, 1627, p. 22 : « Magnum fuit sane meritum et opus misericordiae prorsus eximium coluisse coniugem, dum in vivis ageret, studiose et pie, et mortuum, quoad potuit, officiose fuisse prosecutam ; sed fuit maius pietatis officium, quod in mortuum virum exhibere voluit, cuius noluit, quoad eius fieri potuit, perire aut obscurari memoriam... Hoc autem misericordiae est opus singulare dare mortuis vitam, et illis praebere, quod magnum videbatur in dolore et solitudine solatium ».

a Jericó por Josué. Cuando Rahab, alejado ya el peligro, les fué a visitar en el escondrjio donde descansaban, les habló, después de reconocer la grandeza del poder de Yahveh que estaba con ellos: «Juradme, pues, por Yahveh que, como yo he hecho con vosotros חֶסֶד, vosotros también haréis חֶסֶד con la casa de mi padre, y me daréis אוֹת אֱמֶת, de modo que dejéis en salvo la vida a mi padre, a mi madre, a mis hermanos y hermanas y a cuanto les pertenece y nos libréis de la muerte». Juraron los espías por su vida, y, de no haber traición por parte de Rahab, la prometieron para el día en que Dios les entregase aquella tierra que «haremos contigo חֶסֶד וֶאֱמֶת» [56]. Josué llegada la ocasión hizo cumplir la palabra dada a Rahab por sus dos espías.

Con las variantes que la diversidad de las circunstancias impone, la escena se repite con ocasión del cerco de la ciudad de Betel por parte de los descendientes de José. De ellos leemos que viendo salir a uno de la ciudad le dijeron: «Muéstranos la entrada de la ciudad y haremos contigo חֶסֶד» [57]. Accedió aquel hombre y gracias a su buen servicio, salía libre con todos los suyos de una ciudad en la que el resto era pasado a cuchillo.

Aunque se desarrolle en ambiente diverso al de los anteriores pasajes, tiene con ellos su semejanza aquella escena que se desarrolla un día en las cárceles de Faraón. José interpreta el sueño del antiguo copero del rey de Egipto, entonces con él en la misma cárcel, y como remate de una interpretación en extremo halagüeña para el copero, añade José: «Solamente que te acuerdes de mí cuando te vaya bien, y que hagas conmigo חֶסֶד acordándote de mí delante de Faraón y sacándome de esta prisión; porque furtivamente fuí arrancado de la tierra de los hebreos y además nada he hecho aquí para que me pusieran en prisión» [58].

De estos tres pasajes, presentan los dos últimos tan diáfano el alcance de חֶסֶד como favor, como prueba de bondad y bene-

---

[56] Jos. 2, 12-14.
[57] Juec. 1, 24.
[58] Gén. 40, 14-15.

volencia, que resulta excesivamente forzado el intento de sacrificar este aspecto de amor y generosidad para sustituirle con la idea de ayuda mutua, compromiso, fidelidad, deber.

En el חֶסֶד que los descendientes de José prometen mostrar al fugitivo de Betel, y que de hecho después concretan en la liberación de la muerte, como en el que antes el mismo José había pedido para sí al copero de Faraón, nada hay que indique obligación o exigencia. A los sitiadores de Betel puede ser reclamada en justicia la realización del חֶסֶד no por tratarse de חֶסֶד, sino en virtud de la promesa en que el חֶסֶד viene envuelto; al copero de Faraón sólo el agradecimiento y la nobleza le pedirán el cumplimiento del חֶסֶד humildemente pedido por José. Si en uno y otro caso surge una nueva relación social, es porque la virtud חֶסֶד, como toda virtud altruísta exige como base el conocimiento en una u otra forma de aquél, con quien se ha de ejercitar dicha virtud. Pero de esto solo no se sigue la existencia de derechos y deberes estrictamente tales.

Mas aún que en el segundo de los pasajes, resalta en el caso de los dos espías de Josué la obligación por parte de éstos de mostrar חֶסֶד a la que salvó sus vidas. Lo han jurado solemnemente en el nombre del Señor, y este חֶסֶד, no en cuanto virtud, sino en cuanto prometido con juramento les obliga a cumplir. La presencia de אֱמֶת junto al חֶסֶד ya realizado, siendo así que en el juramento sólo hay promesa de חֶסֶד, pudiera a primera vista borrar distancias entre חֶסֶד y אֱמֶת. Es un punto que hemos de estudiar más tarde en busca de las consecuencias que de la unión de ambos términos hayan de originarse. Ahora notemos solamente que correspondiendo al אֱמֶת del vers. 14 brota antes en labios de Rahab la petición de aquel אוֹת אֱמֶת, con que quiere asegurarse la realización del חֶסֶד, y que equivale sin duda alguna al juramento requerido antes a los espías de Josué [59].

---

[59] En la traducción de los LXX, que omite la expresión «y me daréis אוֹת אֱמֶת», la presencia del אֱמֶת en el vers. 14 se explicaría por el juramento con que los espías se obligan a llevar a cabo el חֶסֶד.

Con חֶסֶד y en sustitución de עָשָׂה entra algunas veces el verbo נָטָה en su forma Hif. Pudiéramos decir que se trata en estas ocasiones de una especie de reverso de la expresión *hallar gracia ante alguno*, tal como a continuación se completa con las consiguientes muestras de benevolencia y favor. Hay en nuestro caso una primera intervención de la bondad divina que mueve en favor de alguno de los suyos una segunda intervención humana. De este modo, si José injustamente encarcelado halla una tal gracia ante el jefe de la cárcel, que llega éste a confiarle el cuidado de los compañeros de prisión, es porque el Señor « hacia él ha atraído חֶסֶד », que es al mismo tiempo signo de bondad por parte del hombre [60].

Fruto de este mismo חֶסֶד divino-humano era aquella carta de libertad dada por Artajerjes en favor del pueblo judío y por la que Esdras daba gracias al Señor, que « delante del rey de los persas hacia mí, hacia nosotros ha atraído חֶסֶד », de modo que pudiéramos reedificar el Templo de Jerusalén [61].

Notemos a propósito del significado de חֶסֶד en estos casos, que, cuando más tarde intentaba Nehemías completar la obra de restauración del pueblo mediante la redificación de la ciudad de Jerusalén, oraba al Señor, pensando en la propuesta que sobre esto haría al rey en ocasión, en que como copero ordinario le sirviese el vino : « Haz que hoy salga con éxito tu siervo y ponle לְרַחֲמִים en presencia de este hombre [62]. Dios le oyó y aquel mismo día le daba Artajerjes el permiso para edificar Jerusalén.

Como puede verse, este último רַחֲמִים y el חֶסֶד del caso de Esdras indican una misma cosa : la buena acogida y el favor conseguido gracias a la providencia del Señor. En uno y otro caso חֶסֶד y רַחֲמִים, como חֵן en la expresión *encontrar gracia ante alguno,* son una mezcla de misericordia-sentimiento y misericor-

---

[60] Gén. 39, 21-22.
[61] Esdr. 7, 27-28 ; 9,9.
[62] Neh. 1, 11.

dia-obra. Materialmente separados, no puede con todo dudarse del encuentro ideal de estos tres términos.

Bastarían lox textos aducidos hasta ahora para fijar conclusiones en torno a la expresión estudiada עָשָׂה חֶסֶד; pero recojamos para completar la materia otros pasajes, de los que también se ha querido borrar la nota de favor espontáneo para sustituirla por la de favor obligado.

La elección divina de Gedeón como Juez del pueblo escogido trajo consigo la victoria de Israel frente a la opresión madianita. Pero murió Gedeón, y de nuevo el pueblo olvidó los beneficios divinos « y no hicieron חֶסֶד con la casa de Jerobaal-Gedeón según todo el bien que éste había hecho con Israel » [63].

Contrastando con este modo de proceder de los israelitas con la descendencia de Gedeón, resalta en el libro segundo de Samuel la conducta de David para con los supervivientes de la casa de Saúl. La escena tiene un encanto especial. Victorioso y rey único sobre Israel, un día « preguntó David: ¿Queda acaso todavía alguno de la casa de Saúl para con él poder hacer חֶסֶד por causa de Jonatán »? Parece que esta demanda general de información no tuvo éxito, por lo que llamó David personalmente a Siba siervo de la casa de Saúl y repitió la pregunta con una variante especial: « ¿Queda acaso todavía alguno de la casa de Saúl para poder hacer con él חֶסֶד אֱלֹהִים »? Ante la respuesta afirmativa de que vivía aún un hijo de Jonatán, el desgraciado e impedido Mifiboset, mandóle David llamar y le dijo: « No temas, porque estoy del todo dispuesto a hacer contigo חֶסֶד a causa de Jonatán tu padre, y así te devolveré todas las posesiones de Saúl tu padre y comerás siempre a mi mesa » [64].

Si en el primer caso la falta de חֶסֶד por parte de Israel es desagradecimiento que olvida los beneficios recibidos, en el caso de David la presencia de חֶסֶד revela un corazón delicado y agradecido. Pero ¿puede en alguno de los dos casos hablarse de

---

[63] Juec. 8, 35

[64] 2 Sam. 9, 1-7.

estricta obligación? En el primero de ninguna manera. Podrá la conducta de Israel para con los descendientes de Gedeón ser tachada de ruin y nada noble, pero no de injusta en el sentido técnico de la palabra. No sucede lo mismo en la conducta de David para con Mifiboset donde la entrada de un nuevo elemento da su matiz especial al חֶסֶד davídico. Recordemos hechos.

El amor íntimo y delicado entre David y Jonatán arranca, irresistible con el sello de un pacto, de una primera entrevista [65]. Desde entonces es Jonatán, en cuyos ojos repetidas veces David encontró חֶסֶד, quien salva la vida del amigo belemita tan perseguido de muerte por Saúl [66]. Pero el peligro arreciaba y David sintió más que nunca la necesidad de que la protección del fiel amigo no le faltase. Recordándole el pacto con que desde el primer momento Jonatán generosamente le había ligado a sí, de nuevo le confía su defensa delante del rey su padre. Quiere esconderse durante unos días y pide a Jonatán que alegue ante Saúl como excusa de esta ausencia una rápida escapada a Belén por motivos religiosos.

Es una nueva llamada al חֶסֶד del amigo, que da ocasión a un nuevo mutuo pacto. En él apunta por vez primera el חֶסֶד de David para quien tantas veces le había realizado con él. Le dice Jonatán presintiendo ya algo el mal suceso de su misión ante Saúl y previendo, como más tarde su propio padre [67], cambio de rey en favor de David: «Si todavía vivo entonces, haz conmigo חֶסֶד יְהוָה; y si muriere no apartes jamás חַסְדְּךָ de mi casa» [68].

La aceptación por parte de David pone en el חֶסֶד, que le pide Jonatán, y que vimos ya realizarse más tarde, la nota de

[65] 1 Sam. 18, 1-4.

[66] 1 Sam. 19, 1-7; 20, 1-3.

[67] 1 Sam. 24, 21-23.

[68] 1 Sam. 20, 4-17. 42. Como escribe A. F. Kirkpatrick, *The first book of Samuel*. Cambridge 1880, p. 177, a propósito de los vers. 14 y 15, el sentido general del pasaje es claro, aunque la exacta traducción es incierta.

obligatoriedad y de estricta justicia. Pero para ello no ha bastado el חֶסֶד, sino que ha sido necesario que interviniese un pacto mutuo. Mientras éste no exista, el חֶסֶד será un favor, aunque como en tantos casos, se realice para corresponder a otro חֶסֶד anteriormente recibido [69].

No sé si Jonatán pudo ni suponer siquiera hasta dónde iba a llegar el חֶסֶד de David hacia el desvalido Mifiboset, su único hijo superviviente después de la caída de Saúl. Para un oriental de entonces era ya mucho el poder simplemente asegurar la vida de su descendencia frente al nuevo rey, que sustituyese la casa anteriormente reinante [70]. Sin embargo más pudo prometer para los suyos el fiel Jonatán, cuando oyó que David llamaba a su primer pacto mutuo בְּרִית יְהוָה, y él mismo, después de una más solemne ratificación del pacto, le dijo al despedirle: « Vete en paz, ya que los dos nos hemos jurado en nombre del Señor diciendo: Que el Señor esté siempre entre mí y entre tí, entre mi descendencia y la tuya » [71]. Por eso podía esperar que su amigo había de ser fiel a un חֶסֶד que, jurado en el nombre de Yahveh, llevaba consigo toda la espléndida grandeza del חֶסֶד יְהוָה, a que se había acogido Jonatán y que David tuvo más tarde delante cuando preguntó: « ¿ Queda todavía alguno de la casa de Saúl para poder hacer con él חֶסֶד אֱלֹהִים » ?

---

[69] Tal es por ejemplo el caso de David cuando a la muerte del rey de Ammón dice: « Quiero hacer חֶסֶד con Hanon, hijo de Naas, como su padre hizo חֶסֶד conmigo ». 2 Sam. 10, 2; 1 Cr. 19,2.

[70] Ejemplos de pleno exterminio de los miembros de la dinastía anterior nos los ofrece la S. Escritura en la conducta de Baasa para con la casa de Jeroboam — 1 Rey. 15. 29-30-, de Zambri para con la de Baasa — 1 Rey. 16, 11-13-, de Jehú con la de Acab — 2 Rey. 10, 6-17 —, de Atalía con la de su hijo Ocozías — 2 Rey. 11 —. No olvidemos que en los tres primeros casos se alude a la *palabra de Dios* contra el anterior rey por sus pecados propios y por el irreligioso gobierno con que había separado al pueblo de la verdadera religión.

[71] 1 Sam. 20, 8.42.

No es el único ejemplo del עָשָׂה חֶסֶד en la historia del primer rey de Israel. Del propio Saúl en su ataque contra Amalec se cuenta que mandó salir de aquella región a los quineos, « no sea que con ella te envuelva también a tí, que hiciste חֶסֶד con todos los hijos de Israel cuando subían de Egipto »[72]. Pero más que realizador, es Saúl, como hemos visto, a través de su descendencia objeto de חֶסֶד durante el reinado de David.

La generosidad del rey belemita alcanzó en esta dirección a los habitantes de Yabes Galaad, que por su buena acción en sepultar a Saúl, merecieron oír un día de labios del nuevo rey las siguientes palabras de felicitación y buen augurio: « Benditos vosotros de Yahveh que hicísteis con vuestro señor, con Saúl, este חֶסֶד y le dísteis sepultura. Que haga, pues, el Señor con vosotros חֶסֶד וֶאֱמֶת, y yo también os haré הַטּוֹבָה הַזֹּאת porque tal cosa hicísteis »[73].

Correspondiendo al חֶסֶד primero, muestra espontánea de piedad hacia el que fué su rey por parte de unos súbditos de buen corazón, entra en escena aquel הַטּוֹבָה con que David abre generosamente a un porvenir confiado el corazón de los habitantes de Yabes Galaad. La intervención de este הַטּוֹבָה regio, que es acogida cariñosa y trato de favor, proyecta luz sobre el significado del חֶסֶד llevado a cabo por los galaaditas con Saúl ya muerto. Este חֶסֶד, resultado de una fidelidad, que es fundamentalmente brote del amor y no de la justicia, nos habla de gracia y generosidad. David responde en el mismo estilo, mientras desea por otra parte que Dios responda también con su חֶסֶד וֶאֱמֶת al חֶסֶד practicado por los hombres.

De este modo, prescindiendo por ahora de las posibles complicaciones que para חֶסֶד pudieran surgir de su unión con אֱמֶת, podemos distinguir en la marcha de esta escena una idéntica dirección confirmada por el הַטּוֹבָה davídico, en el חֶסֶד de los habi-

[72] 1 Sam. 15, 8.
[73] 2 Sam. 2, 5-6.

tantes de Yabes Galaad, y en el חֶסֶד divino que para ellos desea David.

Este buen corazón del rey profeta no pudo ser ahogado ni por la amargura de la persecución ni por las sombras de la muerte próxima. Contrastando con la conducta de Joás ingrato al חֶסֶד de Yoyada, a quien debía el trono y a cuyo hijo sin embargo arranca la vida [74]; y elevándose sobre el proceder de Abner, inconstante en el חֶסֶד, con que en los primeros momentos había salvado de la muerte a los descendientes de Saúl [75], el חֶסֶד de David sigue una trayectoria constante. Y cuando él personalmente no puede practicarle, augurará agradecido el חֶסֶד divino al geteo Itai fiel en la desgracia [76], o en su lecho de muerte encargará a Salomón que en su nombre haga חֶסֶד, sentándolos a comer a su mesa, a los hijos de Barcelai el galadita por su buen comportamiento para con él cuando huía de Absalón [77].

Reflejando el alcance de la sentencia de Job, cuando pobre y desgraciado decía respondiendo a los reproches de Elifaz: « Al desalentado se le debe חֶסֶד por parte de su amigo, aun si él abandonare el temor de Dios » [78], David daba a su vida un tal en-

---

[74] 2 Cr. 24, 22.

[75] 2 Sam. 3, 8-10.

[76] 2 Sam. 15, 20. Así se deduce del texto de los LXX que con toda probabilidad lee: « El Señor haga contigo חֶסֶד וֶאֱמֶת ». El T. M. más brevemente y omitiendo la directa intervención divina, dice: « Contigo חֶסֶד וֶאֱמֶת ».

[77] 1 Rey. 2, 7.

[78] Job 6, 14. Es una de las probables tradúcciones del vers. 14 al que P. Dhorme, *Le livre de Job*. Paris, 1926, p. 76, llama *cruz de los intérpretes*. Es la propuesta entre otros por A. Crampon, *La Sainte Bible*. Paris 1923, y A. Vaccari, *I libri poetici*. Roma 1925. Recientemente Bover-Cantera, *Sagrada Biblia*. Madrid, 1947 traduce siguiendo con Kittel a los LXX, Peš., Targ. y Vulg.: « En cuanto a quien retira de su amigo compasión, el temor de Sadday abandona ». Nácar-Colunga, *Sagrada Biblia*. Madrid 1947² traduce: « ¿Es amistad desalentar al amigo, para apartarlo del temor de Dios? » Lo que en todo caso parece no poder admitirse es que חֶסֶד en este caso signifique *reproche, ignominia*.

foque de bondad y favor, que se le pudiera muy bien denominar מֶלֶךְ חֶסֶד, como más tarde por su grandeza de alma en perdonar se llamará entre los sirios מַלְכֵי חֶסֶד a los reyes de Israel [79].

David, pues, con su actitud decidida en favor del חֶסֶד como elemento de la vida religioso-social se adelantaba abriendo camino a las enseñanzas de los profetas. Zacarías, sobre cuyas directivas sociales hemos de volver más tarde, nos ofrece un texto que despierta interés por la presencia de עֲשֹׂה חֶסֶד junto a רַחֲמִים y אֱמֶת. La íntima unión de los tres términos en dicho pasaje nos permite adelantar algunos datos sobre una materia que después ha de tratarse con amplitud.

Habían llegado a Jerusalén mensajeros del pueblo con el objeto de consultar a los sacerdotes y profetas sobre si seguía o no en vigor el ayuno del quinto mes, instituído como señal de duelo por la destrucción de la Ciudad Santa y de su Templo. Dios respondió por Zacarías: « Juzgad מִשְׁפַּט אֱמֶת; cada uno practique con su hermano חֶסֶד וְרַחֲמִים ». Y definiendo el alcance de estas virtudes sociales, añade: « No oprimáis a la viuda y al huérfano, al extranjero y al pobre; en vuestros corazones no maquinéis el mal el uno contra el otro » [80].

Es una idea de gran relieve en la Ley y en los Profetas. La llamada a los de arriba porque en sus decisiones autoritarias procedan con sinceridad, procurando inclinar la balanza en favor del que necesita ayuda, suena con insistencia. Juicio recto que no se doblegue al poderoso, y juicio de favor que se incline al pobre y señale la norma en las relaciones particulares entre los individuos, es lo que el Señor exige por el profeta Zacarías, como antes lo había exigido por el profeta Miqueas: « Se te ha manifestado,

---

[79] 1 Rey. 20, 31. De tono más genérico, el אַנְשֵׁי־חֶסֶד de Is. 57, 1 y Ecli. 44, 10, sin excluir el aspecto de bondad-favor, parece mirar más directamente al hombre religiosamente piadoso y cumplidor siempre de todos sus deberes.

[80] Zac. 7, 9-10.

oh hombre, qué es lo bueno, y qué es lo que Yahveh pide de tí: hacer מִשְׁפָּט y amar חֶסֶד y caminar humilde con tu Dios» [81].

Este pasaje, como el anterior de Zacarías, señala un acercamiento entre מִשְׁפָּט y חֶסֶד, determinado por la dirección preferente de sentencia en favor del justo y oprimido dada al primero de los términos. Así se explica la traducción δικαιοσύνη que en los LXX señala un punto de unión de מִשְׁפָּט con חֶסֶד.

En cuanto al texto de Zacarías, el binomio חֶסֶד וְרַחֲמִים, encuadrado en un marco de juicio de favor, de bondad y beneficiencia, habla de contacto ideal entre ambos términos, sin que esto signifique coincidencia en todos los matices. Con su encuentro con רַחֲמִים ha justificado חֶסֶד su presencia en el campo de la bondad espontánea y generosa.

Es el mismo aspecto que salta a la vista en aquel texto del profeta Daniel. Por respecto a la ley judía propuso al jefe de los eunucos el piadoso israelita que no quisiese contaminarle con los manjares y vinos de la mesa del rey. El acceder a tal propuesta era arriesgado; pero se hizo «porque dió Dios a Daniel לְחֶסֶד וּלְרַחֲמִים ante el jefe de los eunucos» [82]. El alcance de ambos términos es idéntico y claro: estamos en el ambiente de bondad y favor. Tanto חֶסֶד como רַחֲמִים son fundamentalmente en este caso simpatía-sentimiento que empuja al jefe de los eunucos a la simpatía-obra. Para חֶסֶד es un paso más sobre las dados mediante su unión con la frase *si encontré* חֵן *en tus ojos,* y su encuentro con חֵן. Ambos puntos de vista han sido considerados antes, y su estudio rompe la barrera que entre חֵן como gracia espontánea, y חֶסֶד como favor obligado se ha intentado levantar [83].

Como complemento de estas páginas se presentan algunos pasajes de aquellos libros del A. Testamento, cuyo original del todo o en parte solo conocemos a través de sus traducciones

---

[81] Miq. 6, 8.

[82] Dan. 1, 8-9.

[83] W. F. Lofthouse. *Ḥen und Ḥesed*..., p. 33.

griegas. En ellos el עָשָׂה חֶסֶד, el ποιεῖν ἔλεος, y otras expresiones equivalentes conservan las mismas características reflejadas en los restantes libros sagrados. La muerte de Holofernes a manos de Judit, la incolumidad de los nuevos esposos Sara y Tobías, cuya suerte preocupaba a los parientes, las victorias conseguidas por medio de Judas Macabeo, arrancan de labios de todos un canto al ἔλεος divino que generosamente favorece a los suyos [84].

Jesús hijo de Sirac hace una alusión al חֶסֶד divino cuando cierra la historia de las grandezas y miserias de Salomón con las siguientes palabras: « Pero Dios no cambiará חֶסֶד, ni alguna de sus palabras vendrá a tierra. No destruirá la descendencia de su elegido, ni extirpará el linaje de quien le amó. Ha dejado un resto a Jacob, y un renuevo de su raíz a David » [85]. Este texto, en que el חֶסֶד divino se enlaza íntima y simultáneamente a la promesa patriarcal y a la davídico-mesiánica, vendrá estudiado más tarde con otros que presentan el mismo matiz.

Fuera de este pasaje, hay otro en el libro del Eclesiástico, en el que la expresión עָשָׂה חֶסֶד aplicada a Josué sigue la trayectoria hasta ahora señalada. Aludiendo en dicho pasaje a aquel episodio del libro de los Números, en que Josué y Caleb procuraron cortar el tumulto del pueblo a punto de volverse para Egipto, escribe Jesús Ben Sirac: « Y en los días de Moisés hizo חֶסֶד, él y Caleb hijo de Jefone ». Y explicando el alcance de ese חֶסֶד, añade: « Teniendo firme contra la multitud, apartando al pueblo de pecar, y haciendo callar la murmuración de los sediciosos » [86].

Fué, pues, el חֶסֶד llevado a cabo por Josué y Caleb una prueba dada al Señor del celo por su gloria, y una muestra de su amor al pueblo, tanto más de agradecer cuanto más espontánea era y libre de toda obligación, ya que hasta entonces ningún

---

[84] Jud. 13, 14; Tob. 8, 16-17; 2 Mac. 8, 5.27.
[85] Eccli. 47, 22 (LXX: 24).
[86] Eccli. 46, 7 (LXX: 9).

cargo oficial se le había confiado a Josué, que de él pudiese exigir tal intervención a favor de su pueblo en aquellos momentos difíciles.

c) *El uso del plural de* חֶסֶד.

El uso bíblico de חֶסֶד en plural juega un papel importantísimo en los pasajes que nos han transmitido la promesa davídico-mesiánica, y por lo mismo allí reclamará su puesto el estudio de este punto. Como por otra parte suele presentarse íntimamente relacionado con אֱמֶת, es preferible llevar a una el estudio de ambos términos. Sin embargo considerada como una prolongación de nuestro עָשָׂה חֶסֶד, también aquí exige la expresión עָשָׂה חֲסָדִים algunas observaciones. Los ejemplos son pocos y bajo otro aspecto estudiados ya antes detenidamente.

Cuando Nehemías describe lo puesto de su parte para la restauración social y religiosa del pueblo, una súplica al Señor corta en diversas ocasiones la marcha de la autobiografía. Pudiéramos decir que se trata de una especie de jaculatoria, cuya contextura esencial aparece siempre la misma a través de los diversos cambios accidentales. Consciente de su cooperación a la obra divina de la restauración del pueblo, y vivos en su memoria los esfuerzos aportados con este fin en momentos difíciles del período postexílico, Nehemías, gobernador del bien común frente a sus egoístas y duros predecesores, habla al Señor: « Acuérdate de mí, Dios mío, para bien: todo lo que hice por este pueblo » [87]. Y poco después, cuando rechazando la propuesta del traidor Semaya, no quiso ni como hombre ni como israelita buscar en la huída al Templo la defensa contra sus enemigos, pudo dirigirse al Señor: « Acuérdate, Dios mío, de Tobías y de Sambalat a razón de estas sus obras; lo mismo que de Noadía la profetisa, y demás profetas que buscaban atemorizarme » [88].

[87] Neh. 5, 19.
[88] Neh. 6, 14.

Pero es en la última parte de su relato donde Nehemías con más insistencia se acoge a su invocación favorita. Habla entonces de las reformas en la Ley y el Templo, llevadas a cabo con decisión rectilínea, y como para tomar aliento en una empresa de lucha, se vuelve al Señor y exclama: « Acuérdate por ésto de mí, Dios mío, y perdóname כְּרֹב חַסְדֶּךָ. Acuérdate de ellos, Dios mío, por la profanación del sacerdocio y del pacto » [89]. Y resumen de una mirada general retrospectiva hacia toda su obra de restauración religiosa y social, pone un broche de oro a su autobiografía: « Acuérdate de mí, Dios mío, para bien » [90].

Hay, como hemos visto, una fórmula común de idéntico alcance. Brota del recuerdo del bien practicado en favor del pueblo, social o religiosamente considerado. Apoyado en esta línea de conducta provechosa al pueblo, generosa para con Dios y siempre plegada a la Ley, Nehemías puede invocar confiado pero sin exigencias el favor divino. A sus favores para con el pueblo, a su conducta siempre generosa para con Dios responderá el חֶסֶד divino invocado pero no exigido, que se encuentra de este modo con el חֶסֶד de Nehemías. Es verdad que no aparece este término en los pasajes anteriores, pero el contexto revela allí latente un contenido idéntico al encerrado en el חֶסֶד de aquel otro pasaje paralelo a los anteriormente citados: « Por esto acuérdate de mí, Dios mío, y no borres con olvido חֲסָדַי que hice por la casa de mi Dios y por su servicio » [91].

La presencia de חֶסֶד en este texto, con su sabor social en favor de los levitas, y su consiguiente alcance religioso por tratarse de un obsequio al Señor, cuyas ordenaciones relativas a los ministros del santuario seguía, decide cuanto en los otros textos podía dar impresión de más esfumado y diluído. El extraordinario amor al pueblo amado de Yahveh y el celo por la Ley marcaron honda huella en la conducta social y religiosa de Nehemías. Bro-

[89] Neh. 13, 22.
[90] Neh. 13, 31.
[91] Neh. 13, 14.

taba con esto una relación especial para con Dios, que le daba cierto derecho no a exigir, pero sí a pedir de El reciprocidad en el amor práctico. Su conducta buena para con Dios y benéfica para el hombre podía bajo este doble aspecto concentrarse en aquel חֶסֶד que en su favor invoca Nehemías.

Como se ha podido ver, en el anterior pasaje recae sobre Dios la serie de חֶסֶד practicada por un hombre. Pero fuera de que son otros hombres el término directo de dichos actos de חֶסֶד, y Dios lo es sólo de un modo indirecto, en cuanto prescribe tal modo de obrar, son además muy pocos los casos en que se refleja esta dirección de abajo hacia arriba. Los únicos dos pasajes nos los ha transmitido el autor del libro de las Crónicas cuando cierra su historia sobre el reinado de los dos reyes reformadores religiosos Ezequías y Josías con palabras en gran parte idénticas: « Y los demás hechos de Ezequías — de Josías — וְחַסְדָיו están escritos.. » [92]. El alcance del término וְחַסְדָיו lo da clarísimamente la expresión *según lo escrito en la Ley de Yahveh,* que inmediatamente se añade en el segundo de los relatos. Por lo demás una lectura de la historia de la reforma por parte de ambos reyes revela el carácter esencialmente religioso de dicha reforma.

Es por lo tanto su vida conforme a la Ley de Dios, su proceder de buenos reyes israelitas, lo que merece a nuestros dos reformadores que se rubrique su historia con el honorífico וְחַסְדָיו. Parte esencial de la reforma religiosa era el volver sobre el cuidado del elemento religioso, especialmente de los levitas, cuyo bienestar material Dios había confiado al pueblo [93]. Ezequías y Josías tuvieron presente este punto; y también sus decisiones en favor de los levitas caen bajo el alcance del וְחַסְדָיו, que ofrece de este modo una tonalidad religioso-social.

Es en estos dos textos y en el anterior del libro de Nehemías donde no parece fácil poder desligar de חֶסֶד la nota de obliga-

---

[92] 2 Cr. 32, 32; 35, 26-27.

[93] Véase por ej. Deut. 12, 12.19; 14, 27.

toriedad. Los dos reyes de Judá, como más tarde Nehemías, estaban obligados a velar por el cumplimiento de la Ley. Ahora bien, como dicho cumplimiento no es en la práctica sino el ejercicio de ese חֶסֶד a que los textos bíblicos aluden, se sigue que toda la serie de actos resumidos en el חֶסֶד final son actos obligatorios.

Nos encontramos con un caso parecido a los antes registrados del חֶסֶד bajo la presión de un juramento. Como entonces, también ahora חֶסֶד a su propia característica de obra buena, junta la de obra buena obligada; pero esto no en virtud del propio término, sino de las circunstancias externas en que su realización tiene lugar. Intrínsecamente חֶסֶד sigue siendo una obra buena, que la obligación venida de fuera convierte en tal obra buena. Entonces no hay dificultad en admitir en la presencia de חֶסֶד – beneficio esa nota de obligatoriedad transfundida de su unión con términos como בְּרִית y אֱמֶת.

Cuando Jacob a su retorno de Mesopotamia tuvo noticia de que su hermano le salía al encuentro con cuatrocientos hombres, tomó primero angustiado sus medidas de prudencia y oró después al Señor: « Dios de mi padre Abraham, Dios de mi padre Isaac; Señor, que me dijiste: vuelve a tu tierra y a tu parentela, que yo he de favorecerte. Poco he sido digno מִכֹּל הַחֲסָדִים וּמִכָּל־הָאֱמֶת que has hecho a tu siervo; pues con solo el bastón pasé este Jordán, mientras ahora he llegado a ser dos ejércitos. Líbrame de la mano de mi hermano, de la mano de Esaú, porque mucho le temo que venga y me mate con madres e hijos. Que tú me has dicho: yo te favoreceré siempre y haré tu descendencia como las arenas del mar que por lo numerosas no pueden contarse » [94].

No puede dudarse del ambiente cargado de bondad y fidelidad que en estas líneas se respira y que, pasando a través del repetido *tú me dijiste* y del intensivo הֵיטֵב אֵיטִיב, se presenta concentrado en lo que Jacob confiesa haber formado hasta entonces

[94] Gén. 32, 9-12.

la trama de su vida: los divinos אֱמֶת y חֲסָדִים. La protección del Señor ha sido fecunda en favores. Tal es el sentido del כָּל חֲסָדִים en labios de aquel patriarca, que un día pasó huyendo el Jordán pobre y solo, y vuelve ahora rico en hacienda y con familia abundante.

Paralelo al כָּל חֲסָדִים, ve Jacob envolviendo también sus años de fecundo destierro el כָּל־הָאֱמֶת de sello igualmente divino. Si por una parte el contraste que la historia y nuestro propio texto ofrecen entre el Jacob fugitivo y el Jacob que retorna, y por otra la presencia insistente del verbo refuerzan el ordinario tono de bondad de חֶסֶד; la repetida alusión a una promesa divina explica la presencia y el alcance de אֱמֶת. Recordemos hechos.

Mientras dormía Jacob en los campos de Betel tras su primera jornada de huído, el Señor desde lo más alto de la escala misteriosa le dijo: « Yo soy el Señor, Dios de Abraham tu padre, y Dios de Isaac. La tierra sobre la que estás acostado te la daré a tí y a tu descendencia. Y será tu descendencia como el polvo de la tierra, y te extenderás al occidente y al oriente, al septentrión y al mediodía, y por tí y por tu descendencia serán benditas todas las estirpes de la tierra. Y he aquí que yo estoy contigo y te guardaré en donde quiera que vayas y te conduciré de nuevo a esta tierra. En modo alguno te abandonaré hasta que cumpla cuanto te he prometido » [95].

Palabra de Dios solemnemente empeñada en un futuro de favores, y ha de cumplirse. Una afirmación más de la línea de conducta ya antes espontánea y generosamente iniciada en la vida de Abraham, en ella por lo mismo han de entrelazarse bondad y fidelidad divinas en unión íntima y alrededor de una misma realidad, pero sin confusión de conceptos. Presupuesta la promesa de protección a favor de Jacob, los beneficios irán llegando necesariamente. Juntos brotarán el חֶסֶד y el אֱמֶת divinos; el primero como misericordia–obra, fruto de la misericordia–afecto; el segundo

---

[95] Gén. 28, 12-15.

como fidelidad a la promesa y al servicio del primero. El אֱמֶת – fidelidad al mismo tiempo que brote de la bondad de Dios bajo la libre promesa de hacer el bien, es cauce que asegura la marcha del חֶסֶד – bondad. Al encontrarse, חֶסֶד y אֱמֶת se completan pero no se confunden; de su unión resulta la providencia y solicitud divinas, aquella κηδεμονία de que habla el Crisóstomo y que ha guiado la anterior vida de Jacob [96].

d) *El* חֶסֶד *divino y la promesa davídico-mesiánica.*

La presencia de חֶסֶד en un momento de la vida del patriarca Jacob, íntimamente ligado a una de las primeras manifestaciones de la promesa mesiánica, lleva hacia tiempos posteriores, en que la promesa hecha a los patriarcas se concreta en torno a David. El texto básico de esta promesa davídico-mesiánica lo establece el profeta Natán tomando ocasión de la visita que hace a David para disuadirle en nombre del Señor de su propósito de edificar el Templo. La escena viene narrada en el segundo libro de Samuel y en el primero de las Crónicas, y en ambos casos, formando material e idealmente el centro de la comunicación profética, leemos: « Pero no apartaré de él חַסְדִּי, como le aparté de Saúl a quien alejé de delante de tí » [97].

El propio David tuvo ocasión de celebrar agradecido al fin de sus días la realización de este חֶסֶד divino, cuando en un recorrido general de su agitada historia, descubrió ya sus primeros trazos en tiempos anteriores a la promesa de Natán, y a través de ellos y de otros de su vida posterior, pudo advinar el porvenir de su casa en la providencia divina. Entonces con ánimo agrade-

[96] MG. 54, 508.

[97] 2 Sam. 7, 15; 1 Cr. 17, 13. En este último no se nombra expresamente a Saúl, pero se entiende que se trata de él. Las variantes existentes entre ambos textos en sus últimas palabras, son del todo accidentales.

cido y esperanzado se dirige al que en tiempos azarosos ha sido su roca y su libertador. « Por esto, Señor, te celebraré entre las naciones, y salmodiaré en honor de tu nombre. El que concedió grandes victorias a su rey, que hizo חֶסֶד a su ungido, a David y a su descendencia para siempre » [98].

El recuerdo de este חֶסֶד divino en su doble aspecto de personal y colectivo sirve a Salomón de punto de arranque para su primera súplica oficial al Señor, en busca de buen juicio y acierto en el gobierno del pueblo. Cuando Dios en sueños le incitó a pedir lo que quisiese, Salomón, según confesión propia, « jovencito que no sabe entrar ni salir », le dijo: « Tú hiciste חֶסֶד גָּדוֹל con tu siervo David mi padre porque andaba delante de tí en verdad, en justicia y en corazón recto contigo, y le conservaste הַחֶסֶד הַגָּדוֹל הַזֶּה habiéndole dado un hijo que se sentase en el trono como hoy sucede ». Puesta una tal premisa, la consecuencia se deduce sola, y Salomón la utiliza decidido: « Da por lo tanto a tu siervo un corazón mirado para juzgar a tu pueblo, para distinguir entre lo bueno y lo malo. Porque, ¿quién podrá juzgar a este tu pueblo tan grande? » [99].

No es ésta la única vez que en momentos solemnes recoge el rey Sabio el eco de la promesa divina hecha a su padre. Durante su oración oficial por la dedicación del Templo hay por parte de Salomón dos momentos de una mirada significativa hacia el pasado. En el primero, sobre un fondo davídico se alza en primer término el חֶסֶד divino de trazado universalista, a base de aquella clásica invocación del « Dios de Israel... que guarda para con siervos הַבְּרִית וְהַחֶסֶד », cuyo cumplimiento iniciado en la vida de su padre, espera Salomón ver realizado del todo en sí y en sus descendientes [100]. En el segundo, el fondo davídico del חֶסֶד divino pasa a primer término y lo llena todo. A este חֶסֶד, como a un resorte último y universal, que de labios del Señor arranque el sí defi-

---

[98] Salm. 18, 50-51; 2 Sam. 22, 50-51.

[99] 1 Rey. 3, 5-9.

[100] 1 Rey. 8, 23-26; 2 Cr. 6, 14-17.

nitivo a cuanto en su oración regio-sacerdotal acaba de pedir, acude confiado Salomón: « Señor Dios, no rechaces el rostro de tu ungido: acuérdate לְחַסְדֵי דָוִד tu siervo [101].

Notemos de paso que, aunque en sí el termino דָוִד de este último pasaje puede tomarse como genitivo o como dativo, sin embargo su comparación con el texto del mismo cap. 6 del libro segundo de las Crónicas, que inmediatamente antes hemos citado, y el sentido del texto de Isaías y del Salmo 89, inclinan hacia el dativo muy decididamente.

No era fácil que faltase en los profetas, fieles transmisores de la promesa davídico-mesiánica, este elemento esencial. De hecho Isaías cuando, después de describir la esplendorosa nueva Jerusalén, brinda a las naciones con los bienes mesiánicos, exclama: « Inclinad vuestros oídos y venid a mí; escuchad para que vuestras almas vivan; y yo haré con vosotros un pacto eterno, חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים » [102].

Presupuesto el caracter positiva y aun exclusivamente davídico-mesiánico encerrado en este texto, no es atrevido descubrirle también, al menos implícito, en aquel otro pasaje en que recoge el profeta Isaías agradables recuerdos de las relaciones entre Dios e Israel: « Recordaré חַסְדֵי יְהוָה, las glorias de Yahveh, conforme a todo lo que Yahveh ha hecho por nosotros y su gran bondad para la casa de Israel. Lo que ha hecho con nosotros כְּרַחֲמָיו וּכְרֹב חֲסָדָיו » [103]. Improbable parece que Isaías en el recuento de los beneficios del Señor para con Israel no tuviese presente el, por otra parte tan nacional, davídico-mesiánico pocos capítulos antes mencionado.

En el pueblo judío persistió el recuerdo del חֶסֶד divino como elemento esencial de la promesa hecha a David por Natán. Jesús Ben Sirac suaviza las tristes consecuencias que de la conducta poco fiel de Salomón se habían de derivar, haciendo intervenir el

---

[101] 2 Cr. 6, 42.
[102] Is. 55, 3.
[103] Is. 63, 7.

חֶסֶד divino de la historia de David. Son sus palabras: « Pero Dios no cambiará חַסְדּוֹ, ni alguna de sus palabras vendrá a tierra. No destruirá la descendencia de su elegido, ni extirpará el linaje de quien le amó. Ha dejado un resto a Jacob y un renuevo de su raíz a David » [104]. Notemos de paso en este pasaje la naturalidad con que se tiende el enlace entre la promesa patriarcal y la davídica.

Pero es en los salmos donde mayor resonancia ha encontrado el חֶסֶד del Señor a su real profeta. Ante la profunda humillación de la regia estirpe davídica y las grandes desgracias nacionales previstas o vividas, el autor del salmo 89 ha suscitado insistente el recuerdo de la promesa hecha a David. La llamada al חֶסֶד suena con aire de urgencia a lo largo de todo el salmo. El autor con fino sentido sicológico ha ido escogiendo los momentos más oportunos para estas llamadas: con dos de ellas se abre y cierra el salmo, y con otras cinco se aviva el recuerdo de la primera, que con la extensión del salmo pudiera irse perdiendo.

En un arranque lleno de fe el salmista rompe el silencio con un grito cuyas primeras palabras han sido para él una especie de obsesión: « חַסְדֵי יְהוָה cantaré para siempre ». Paralelo a este primer arranque, pero de un estilo más vivo, es aquél otro del final del salmo: ¿ « Dónde están, Señor, las antiguas חֲסָדֶיךָ que juraste a David בֶּאֱמוּנָתֶךָ » ? [105]. Y lazo de unión entre estos dos extremos la quintuple evocación intermedia del חֶסֶד divino; de carácter general una de ellas, cuando se le invoca como inseparable del trono del Señor; más concretas las otras y puestas en los labios sin doblez del mismo Dios: « Por siempre durará חַסְדִּי ..... Y con él estarán אֱמוּנָתִי וְחַסְדִּי ... Por siempre guardaré para él חַסְדִּי, y será estable para con él בְּרִיתִי ... Pero no apartaré de él חַסְדִּי, ni me desmentiré בֶּאֱמוּנָתִי » [106].

---

[104] Ecli. 47, 22 (LXX: 24-25).
[105] Salm. 89, 2. 50.
[106] Salm. 89, 3. 15. 25. 29. 34.

Se ha hecho resaltar en la presentación de los pasajes anteriores el elemento divino en calidad de algo esenciál en la promesa davídico-mesiánica. Un examen de los textos debe dar el alcance de ese elemento, que hace acto de presencia en los momentos más solemnes de la comunicación divina por medio de Natán. He aquí la marcha de las ideas:

1) David rey único de Israel por elección divina, al trasladar el arca a Jerusalén decide, por respeto y amor a su Señor, edificar el Templo donde Dios more por medio del arca – 2 Sam 7, 1-2; 1 Cr. 17, 1-2.

2) Natán, que en un principio había aprobado la decisión de David, recibe del Señor el encargo de comunicar al rey que Dios prefiere aún el Tabernáculo del desierto — Ib. 7, 3-7; 17, 2-6.

3) Tomando ocasión de este hecho, exponente de la piedad del rey profeta, el Señor recuerda a David como puro beneficio divino toda la marcha ascendente del pastorcito de Belén hasta el trono de un Israel unido, victorioso y tranquilo — Ib. 7, 8-11ª; 17, 7-10ª.

4) Siguiendo esta línea de elección y beneficios en la persona de David, hay por parte del Señor un avance profundo: la promesa de un hijo que, rey como su padre, edificará el Templo y será el primer anillo en la eterna regia descendencia de la casa de David — Ib. 7, 11ᵇ-13; 17, 10ᵇ-12.

5) Para disipar la duda capaz de suscitarse ante la previsión de un rey infiel como Saúl, que como él mereciera la pérdida del derecho al trono, garantiza el Señor sin limitación de condiciones la eternidad del reino davídico, cuya sola prosperidad, no la existencia, condiciona al buen proceder de sus reyes. Dice: «Yo me convertiré para él en padre, y él se convertirá para mí en hijo, que si obrare mal, yo le castigaré con vara de hombres y con azotes de hijos de hombres. Pero no apartaré de él חַסְדִּי como le aparté de Saúl a quien aparté de delante de tí. Y tu casa será estable, y tu reino para siempre delante de mí y tu trono para siempre estará seguro» — Ib. 7, 14-16; 17, 13-14 [107].

[107] Es preferible leer con los LXX, la Peš. y la Vg. אָסִיר en vez de יָסוּר del T. M. Tal es por otra parte la lectura del texto paralelo del libro de las Crónicas.

6) Ante proceder tan generoso, David, después de dar gracias por lo pasado y por lo que para el porvenir supone la última promesa divina, concluye: « Por esto tiene tu siervo ánimo para dirigirte esta plegaria: Puesto que, Señor Yahveh, eres Dios y tus palabras son אֱמֶת y has prometido a tu siervo אֶת־הַטּוֹבָה הַזֹּאת, tenlo a bien y bendice la casa de tu siervo para que siempre esté delante de tí; porque tú, Señor Yahveh, has hablado y con tu bendición será bendita para siempre la casa de tu siervo » — Ib. 7, 18-29; 17, 16-27.

Así presentado todo el contexto, no parece pueda dudarse de que el חֶסֶד divino del vers. 15 recoge concentrado aquel ambiente de bondad y favor, tan intenso ya a través de todo el pasaje. Una nueva corazonada de padre por parte del Señor, como aquella que motivó primero la elección de Saúl y más tarde la accidentada y providencial de David, entra ahora en escena para no desaparecer jamás. Nunca David hubiera podido sospechar que a los favores de antes el Señor añadiese éste de consecuencias tan transcendentales. Si de todo el conjunto de beneficios divinos podía afirmar David: « Por tu promesa y según tu corazón has hecho todas estas cosas grandes para dárselas a conocer a tu siervo » [108], notificando de ese modo la presencia de la bondad divina; mucho más podía hacerlo respecto a la que pudiera llamarse fase-cumbre de su historia.

El חֶסֶד divino-paterno de la promesa se presenta con todas las características de lo espontáneo y generoso. Así lo ha reconocido David cuando, en su obsesión por verle realizado, recuerda al Señor que ha prometido a su siervo אֶת־הַטּוֹבָה הַזֹּאת, y por eso le pide tenga a bien derramarle sobre su casa como fruto y señal de las divinas bendiciones. Dios así lo hará en cumplimiento de aquella promesa con que ha querido asegurar su חֶסֶד, que si es fundamentalmente misericordia-afecto hacia David, tiene su

---

[108] 2 Sam. 7, 25. El texto paralelo de 1 Cr. 17, 19 ofrece una variante cuando en vez de « Señor, a causa דְּבָרְךָ, » lee « Señor, a causa עַבְדְּךָ, » expresión que falta en los principales códices de los LXX

pleno desarrollo en la realización de ese sentimiento, en la misericordia-obra.

Se puede por lo tanto hablar en torno a nuestro חֶסֶד de obligación contraída, con tal que no se confundan los campos: חֶסֶד y obligación son dos cosas distintas que pueden incidentalmente ir unidas, cuando, por la palabra empeñada, lo que era un puro acto de generosidad se convierte en un deber. En este caso חֶסֶד no es ni simple promesa ni mera bondad, sino bondad o favor sellados con una promesa.

Como ya antes pudimos observar, el חֶסֶד de la promesa davídica encuentra acogida en la literatura bíblica en su doble forma singular y plural. David que, como veremos más adelante, usó en otras ocasiones, para celebrar la serie de favores recibidos del Señor, la forma plural, al referirse en el salmo 18 y en el cap. 22 del segundo libro de Samuel al חֶסֶד de la gran promesa, mantiene la forma singular. Esta misma forma es la que Ben Sirac con manifiesta alusión a la promesa davídica ha recogido en el cap. 47 de su libro.

El encuentro de ambas formas se realiza por vez primera en labios de Salomón: en la oración del rey Sabio conservada en el cap. tercero del primer libro de los reyes hay una doble llamada al divino חֶסֶד גָּדוֹל concedido a David siervo fiel; en su oración regio-sacerdotal del día de la solemne dedicación del Templo se llama la atención del Señor לְחַסְדֵי דָוִד tu siervo.

No hay duda de que en el primero de los casos se trata del חֶסֶד – cumbre en la vida de David, como se deduce de aquellas mismas palabras: « habiéndole dado un hijo que se sentase sobre el trono como hoy sucede », con que inmediatamente Salomón aclara el הַחֶסֶד הַגָּדוֹל הַזֶּה, que confiesa concedido a su padre. En cuanto a la forma plural del segundo de los pasajes, creo que en labios de Salomón no se refiere exclusivamente al חֶסֶד de la promesa, sino que abarca toda aquella serie de favores que el Señor por boca de Natán declara haber concedido a David a lo largo de toda su vida, y que al fin vienen a culminar en el חֶסֶד de la promesa.

Como Salomón, también Etán ezraíta en su salmo 89 nos ofrece ejemplo de este intercambio entre el singular y el plural. Con intención o sin ella, lo cierto es que cuando directamente habla él, usa el salmista la forma plural, mientras en labios del Señor pone siempre la forma singular [109]. En este segundo caso es manifiesto que el חֶסֶד, cuya permanencia eterna respecto a la casa de David promete el Señor, es el mismo que prometió un día por boca de Natán. También en los dos casos, en que el salmista emplea la forma plural, se evidente que se reconoce una íntima relación del חַסְדֵי יהוה con el חֶסֶד de la promesa davídica.

¿A qué obedece ese cambio de forma? Se diría que Etán ezraíta al pluralizar el חֶסֶד divino tenía presente toda la escena y no sólo el punto central de la promesa hecha a David. Ahora bien, como ya indicamos antes, en todo aquel relato el חֶסֶד eterno, que a David como a cabeza de una familia real se promete, no es otra cosa que el punto donde se junta y del que recibe un refuerzo especial toda esa serie de constantes pruebas de חֶסֶד, con que el Señor ha ido escalonando las diversas etapas de la vida de David, no en cuanto persona particular sino en cuanto rey de su pueblo escogido. El salmista, pues, bajo el influjo del relato completo ha seguido la misma línea general trazada en él, uniendo de este modo al חֶסֶד central y definitivo la serie de חֶסֶד parciales que le fueron preparando. Resulta por lo tanto violento el pretender cambiar de dirección negando al repetido חֶסֶד de nuestro salmo el matiz de bondad y favor característico del pasaje davídico-mesiánico del libro segundo de Samuel.

J. Elbogen [110] ha dedicado una buena parte de su estudio sobre חֶסֶד a la interpretación de algunos de estos textos davídicos. N. Glueck [111] en un estudio más completo de todos los textos ha seguido la dirección marcada por Elbogen respecto al signi-

---

[109] Esto supone que se sigue las traducciones de los LXX y S. Jerónimo, y según ellas se sustituye por אֲמַרְתִּי el אֲמַרְתָּ del T. M.

[110] חֶסֶד, *Verpflichtung* . . . , pp. 43-44.

[111] *Das Wort Ḥesed* . . . , p. 42.

ficado del חֶסֶד de la promesa. J. Ziegler [112], que ha aludido con frecuencia a los autores citados, escribe a proposito de Is. 55, 3: « La traducción que, aludiendo a Elbogen, propone Glueck: *yo concertaré con vosotros un pacto: la inquebrantable comunidad con David,* no traduce el pleno contenido de la idea חֶסֶד. La expresión חַסְדֵי יְהוָה se refiere a las promesas de gracia hechas a David y debe ser interpretada como base del pacto eterno ».

La posición adoptada por Elbogen y Glueck frente a este texto de Isaías es el resultado lógico del enfoque dado a todo el estudio de חֶסֶד en general y del חֶסֶד davídico en particular, a través de los textos que con una u otra modalidad han reproducido el relato del libro segundo de Samuel. Como fruto de este enfoque, más o menos preparado especialmente por Glueck en el estudio de los pasajes paralelos, se ha llegado al fin al paralelismo sinónimo entre חֶסֶד y בְּרִית. Es verdad que las palabras de Glueck en el estudio del salmo 89 dan la impresión de no querer ir tan lejos, pero de hecho su interpretación de este texto como después la del texto de Isaías, difícilmente se libran de la nota de un paralelismo sinónimo.

Después de lo dicho respecto a otros textos sobre el significado de la forma plural de חֶסֶד y su relación con el primitivo חֶסֶד del libro de Samuel, la expresión חַסְדֵי דָוִד del profeta Isaías no ofrece dificultad alguna. Cierto que contra la interpretación entonces propuesta se ha recurrido a la proximidad de חֶסֶד y בְּרִית, חֶסֶד y נֶאֱמָנִים; pero este fenómeno no es nuevo, y real aunque no verbalmente arranca de las palabras mismas de Natán a David.

El חֶסֶד que el Señor entonces se propone llevar a cabo con la regia descendencia del real profeta, se nos ofrece desde el principio unido a la palabra de Dios, que es promesa, pacto, o juramento. Resulta de aquí que el חֶסֶד divino recibe de fuera un impulso especial, que lejos de desviarle de su línea de bondad y

[112] *De Liebe* . . . , p. 34.

de favor, le asegura dentro de ella. De que se trate de un afecto o de un acto de bondad jurada, prometida o sellada con pacto, no se sigue que חֶסֶד, perdido su primitivo carácter, se confunda con el juramento o el pacto que entonces le acompaña y que le convierte en tal חֶסֶד.

Tampoco porque, en virtud de este pacto que sella el חֶסֶד divino, se abra a David y a los suyos campo seguro a la esperanza en la fidelidad de Yahveh, se puede hablar de equivalencia entre esta fidelidad que supone el pacto, juramento o promesa, y de ellos brota, y el חֶסֶד anterior a los mismos y necesaria base de arranque para su existencia [113]. Fidelidad, pacto y חֶסֶד son por lo tanto tres cosas diversas en sí, aun cuando a veces se las encuentre como formando un solo bloque. Pronto hemos de tener ocasión de comprobarlo de nuevo. Antes recojamos en pocas líneas cuanto hasta ahora queda dicho en torno y con ocasión de la frase עָשָׂה חֶסֶד.

Conclusión.

Hemos seguido la marcha de la expresión עָשָׂה חֶסֶד en su doble dirección divina y humana, y nada se ha podido encontrar que obligue a una separación entre el חֶסֶד divino y el humano: en uno y en otro, salvo la diversidad de perfección en que Dios y el hombre poseen su respectivo חֶסֶד, el contenido ideal es el mismo.

Este contenido en sí considerado nada tiene que ver con la idea de fidelidad, correspondencia obligada en su sentido estricto.

---

[113] Por lo mismo no parece exacto el modo de expresarse de J. Ziegler, *Die Liebe*, p. 29, cuando escribe hablando de los textos que acabamos de estudiar, excepto el de Is. 55, 3: «En estos pasajes se emplea חֶסֶד con un sentido parecido al de *juramento* y *pacto*, pero no por esto debe identificarse con בְּרִית, porque חֶסֶד no indica formalmente el pacto, sino que forma su contenido, es decir, la fidelidad de Yahveh respecto a la casa de David, cuya descendencia regia bendice y ampara, durch den Bund gewährleistete und durch den Eid geschworene».

Si algunas veces puede hablarse de fidelidad, obligación, es en un sentido más lato, en cuanto no dice bien con la nobleza del hombre, con un corazón agradecido, el dejar de corresponder a los favores.

Del hecho de que el חֶסֶד sea virtud social, ya que, como cualquier otra virtud, no puede practicarse sino es con aquél a quien se conoce y mira con simpatía, no se sigue que haya de señalarse a חֶסֶד como una virtud con carácter social obligatorio. Cuando de hecho aparece en ocasiones con tal carácter, no es en fuerza del propio חֶסֶד, sino del juramento u otras circunstancias a que dicha virtud aparece ligada.

El significado fundamental de חֶסֶד como objeto del verbo עָשָׂה, es el de favor libre y espontáneo, el de misericordia–obra, que presupone siempre y a veces encierra, el de misericordia–sentimiento y afecto. La forma concreta de tal favor, de tal acto de generosidad, varía, y en cada caso ha de deducirse del contexto.

Mientras del contacto con אֱמֶת, hasta ahora ligeramente rozado, nada se sigue contra dicho significado fundamental de חֶסֶד, con el encuentro de חֶסֶד con רַחֲמִים y חֵן en los casos hasta el presente estudiados, positivamente se confirma dicho fundamental significado.

Lejos de introducir variación alguna en estas conclusiones, el plural de חֲסָדִים, en su unión con el verbo עָשָׂה, contribuye a darlas más fijeza. En este caso es indudable el significado de misericordia–obra repetida.

Tampoco del חֶסֶד de la promesa davídico–mesiánica se sigue modificación alguna. El חֶסֶד singular es en ella fundamentalmente misericordia–afecto con positiva tendencia a la manifestación exterior, mientras el חֶסֶד plural es misericordia–obra, aunque siempre basada en la misericordia–afecto.

Teniendo presente el contexto general en que está colocado el חֶסֶד, que por parte del Señor se promete o concede a Abraham, Jacob o David, se justifica la presencia de בְּרִית, אֱמֶת y אֱמוּנָה próximos a חֶסֶד, sin necesidad de confundir el contenido propio de cada uno de los cuatro términos.

D) El encuentro de חֶסֶד con בְּרִית.

En una de sus exhortaciones al pueblo para prevenir, en un futuro de vida próspera, olvido de la ley divina, recordaba Moisés la sabia providencia de un Dios que a lo padre, con mimos y castigos, fué guía de su pueblo en su larga vida de desierto. Un resumen de esta idea, cuyo desarrollo llena todo el capítulo octavo del Deuteronomio, la da el propio Moisés al fin de dicho capítulo con las siguientes palabras: « Guárdate de olvidarte del Señor tu Dios, de modo que eches en olvido sus mandamientos, sus leyes y sus preceptos, que yo hoy te prescribo; no sea que una vez comido y harto, habiendo construído buenas casas en que habitar, y multiplicados tus bueyes y tus ovejas, tu oro y tu plata y cuanto te pertenece; se ensoberbezca tu corazón y te olvides del Señor tu Dios que te ha sacado de la tierra de Egipto . . . , que te ha conducido a través del desierto vasto y terrible . . . , y te ha dado a comer en el desierto el maná que no conocieron tus padres, con el fin de atribularte y probarte para al fin venir a favorecerte, no sea que dijeses en tu corazón: Mi fuerza y el poder de mi mano me ha proporcionado esta comodidad. Acuérdate del Señor tu Dios, puesto que El te da la fuerza para adquirir comodidad cumpliendo el pacto que juró a tus padres, como el día de hoy » [114].

A pesar de esta admonición por parte de Moisés, tan insistentemente repetida, el pueblo había de volver las espaldas al Señor. Pero este caso de apostasía general estaba también previsto; y aun entonces, cuando en afrentoso destierro, lejos de la tierra prometida, el Israel prevaricador dejase de existir como pueblo, Dios estará pronto para acogerle de nuevo, siempre que con sinceridad acuda a El, « porque el Señor tu Dios es un Dios רַחוּם; no te abandonará, ni te destruirá, ni olvidará el pacto que juró a tus padres » [115].

---

[114] Deut 8, 11-18.
[115] Deut. 4, 31.

Ya antes se llamó la atención sobre el ambiente de bondad divina en que se formó el pacto de Dios con los patriarcas y por medio de ellos con todo el pueblo. En el pasaje últimamente citado se nota expresamente la presencia de esa bondad divina en el cumplimiento de un pacto, imposible de echar en olvido por parte de un Dios misericordioso. Con todo a pesar de esa proximidad, de esa unión lógica entre el Dios רַחוּם y el Dios fiel al pacto, nadie ha hablado de identificar רַחֲמִים con בְּרִית: ni el contexto ni la estructura de la frase lo permitirían [116].

Ese acercamiento entre la bondad de Dios y su pacto, puesto ya de relieve en nuestro texto, ha venido al fin a quedar plasmado en una especie de fórmula fija que se encuentra en el Deuteronomio y que por su misma estructura ha sido utilizada como uno de los puntos de partida para establecer la igualdad entre חֶסֶד y בְּרִית.

Por dos veces en el cap. octavo del Deuteronomio aplica Moisés al Señor la fórmula שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד que ha hecho escribir a Ziegler: « La íntima unión de estas ideas muestra que debe haber entre ellas una estrecha relación » [117]. Elbogen, rechazando toda traducción que encierre la idea de bondad, descubre en חֶסֶד y בְּרִית dos términos sinónimos de significación parecida [118]. Glueck mantiene en substancia, aunque quizás con menos claridad de líneas, la posición de Elbogen, insistiendo una vez más en el aspecto de virtud eminentemente social, que a חֶסֶד en cuanto חֶסֶד atribuye [119].

Quien leyese la cita que con esta ocasión hace Glueck de un pasaje de Driver en su comentario a Deut. 7, 9, creería sin duda que el comentarista inglés siente en cuanto al sentido fundamental de חֶסֶד como Glueck. Transcribimos las palabras de Driver: « חֶסֶד

---

[116] W. Lofthouse *Ḥen and Ḥesed*..., p. 34, sin embargo ha hablado de obligación no sólo respecto a חֶסֶד, sino también respecto a רַחֲמִים.

[117] *Die Liebe*, . . , p. 30.

[118] חֶסֶד, *Verpflichtung*. . . , p. 43.

[119] *Das Wort Ḥesed*. . . , pp. 38-39.

es un término más amplio y comprensivo que *mercy*: *mercy* es propiamente la propiedad por la que una persona renuncia por motivos de benevolencia y compasión a sus legítimos derechos, sobre uno, por ejemplo, que le ha ofendido o injuriado; pero חֶסֶד es una cualidad ejercida mutuamente entre iguales; es la delicadeza de sentimiento, consideración y cortesía que añade gracia y dulzura a las relaciones subsistentes entre miembros de una misma sociedad».

A Glueck, que parece no haber tenido en cuenta la traducción del texto que dos líneas antes hace el propio Driver, le han herido estas últimas palabras, que hablan de חֶסֶד como de virtud social, y ha cortado la cita. Pero, además de que según Driver, חֶסֶד — de más amplitud que la mera misericordia, pero siempre en la línea de benevolencia — no constituye esencialmente esa sociedad de que habla sino que la supone existente, el final de la cita omitido por Glueck no favorece la teoría de éste. Sigue Driver: «(Comp. la expresión ordinaria *hacer* חֶסֶד *y fidelidad con una persona,* Gén. 24, 49; 47, 29; Jos. 2, 14 etc., esto es, mostrar hacia uno la benevolencia y lealtad de un fiel amigo). La fuerza de חֶסֶד está más adecuadamente representada por *kindness* (Os. 4, 1; 6. 4. 6; 12, 7) o cuando se aplica a Dios — porque el término es demasiado fuerte para ser en general usado de los hombres — *loving-kindness*»[120].

Ziegler, que ya explica el חֶסֶד de la promesa davídica en sentido de fidelidad, poco después a propósito del חֶסֶד divino hacia su pueblo, de que se habla en el vers. 13 del cap. 15 del Exodo y en el Salmo 142, 12, escribe: «No tiene por lo tanto חֶסֶד en estos pasajes el significado de *Gnade, Barmherzigkeit* que perdona los pecados, sino indica solamente la conducta de Yahveh frente al pueblo fiel; significación que resalta en Ex. 20,5-6; Deut. 5, 9-10». No es que Ziegler niegue que exista en el fondo de חֶסֶד el elemento *bondad,* ya que de חֶסֶד acaba de afirmar que

[120] S. R. Driver, *A critical and exegetical Commentary on Deuteronomy.* Edinburgh, 1902, p. 101-102.

indica *das mächtige, hilfreiche Eintreten* de Yahveh con Israel; pero el placet dado en este punto a la posición de Elbogen, y su traducción que él da como la más acertada — del שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד por *el que mantiene la fidelidad al pacto,* indica un cambio de dirección, que creo no se justifica con afirmar que al fin esa intervención de Yahveh tiene su origen en la gracia.

Ante el encuentro de חֶסֶד con בְּרִית, Ziegler, sin identificar ambos términos, creo los aproxima demasiado, y queriendo explicar la estrecha relación descubierta entre ellos, habla de fidelidad como del significado primario de חֶסֶד, y sólo de bondad y condescendencia en cuanto que חֶסֶד no es únicamente consecuencia del deber originado por el pacto, sino efusión del amor y la bondad de Dios [121]. ¿Es necesario este cambio de posición para explicar la presencia de חֶסֶד junto a בְּרִית en nuestra fórmula clásica, o en aquellas otras, donde entre ambos términos se ha descubierto el hoy más que nunca fecundo paralelismo? Veámoslo.

La expresión עָשָׂה חֶסֶד o su equivalente נָצַר חֶסֶד, que en el Exodo y Deuteronomio acompaña a la promulgación del primer mandamiento de la Ley, se completa al fin estableciendo contacto directo con בְּרִית. La fórmula que de este contacto resulta es nueva, pero la idea en ella encerrada no lo es: por medio del שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד se expresa con términos explícitos lo que del contexto resultaba implícitamente contenido en el עָשָׂה חֶסֶד. Moisés en el cap. 7 del Deuteronomio parece como que ha ampliado la fórmula para recoger en ella elementos dispersos en la primitiva.

La nueva exposición del Decálogo, en cuyo cumplimiento ha de poner el pueblo el amor de su Dios y la fidelidad al pacto hecho con ellos en el monte Oreb (cc. 5-6), se cierra con el desarrollo de un punto considerado repetidas veces como capital en la historia de Israel. La conservación del monoteísmo exigía del pueblo hebreo la separación completa de los pueblos a quienes

---

[121] *Die Liebe...*, p. 30-31.

iba a sustituir en la posesión de la tierra prometida, y la destrucción de cuantos elementos religiosos pudieran en algún modo comprometer la idea monoteística y alejarle del Señor. La razón que para exigir esto da Moisés, esencialmente se basa en el amor de Dios. « Porque — dice — eres un pueblo santo para el Señor tu Dios. El Señor tu Dios te eligió para ser su pueblo peculiar entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra. No se aficionó Yahveh a vosotros y os eligió por ser más numerosos que todos los pueblos, que más bien sois el más pequeño de todos los pueblos; sino que מֵאַהֲבַת del Señor hacia vosotros y por guardar הַשְּׁבֻעָה que juró a vuestros padres, os sacó el Señor con mano poderosa y os libró de la casa de los esclavos, del poder de Faraón rey de Egipto » [122]. Apunta en estas últimas palabras el doble motivo del trato de favor dado por el Señor al pueblo: el amor y la fidelidad. De la consideración de estas dos virtudes hace arrancar Moisés la siguiente conclusión general: « Sabe, pues, que el Señor tu Dios es Dios, el Dios fiel que guarda הַבְּרִית וְהַחֶסֶד hasta mil (generaciones) a los que le aman y observan sus mandamientos; pero retribuye en persona al que le odia haciéndole perecer; no es tardo para quien le odia, en persona le da su merecido » [123].

No es nuevo este modo de presentar en una descripción rápida y de contraste la doble faceta del Dios que premia y del Dios que castiga: en líneas generales está calcado sobre aquella autopresentación con que el Señor urge la práctica del más puro monoteísmo: « Yo soy el Señor tu Dios, Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian; y hago misericordia hasta las mil a los que me aman y guardan mis mandamientos » [124].

Leyendo con detención esta fórmula, inmediatamente se echa de ver que queda plenamente justificado el paso rápido del Dios vengador al Dios remunerador, y que el חֶסֶד divino queda del

[122] Deut. 7, 6-8.
[123] Deut. 7, 9-10.
[124] Ex. 20, 5-6.

todo al margen del primer aspecto para concentrarse exclusivamente en el segundo. Lo mismo sucede en aquel capítulo del Deuteronomio que repite la escena del Sinaí [125]. Ahora bien, cuando en diversas ocasiones se hace eco Moisés de esa descripción divina, es natural que mantenga la línea de la primera fórmula sinaítica, conforme a la cual ha de explicarse la presencia al parecer simultánea de חֶסֶד y del Dios vengador. Este es el caso de aquel pasaje del libro de los Números en que Moisés intercede por el pueblo [126], el caso de la escena que precede a la segunda entrega de la Ley [127] y el caso de nuestro texto.

Hay sin embargo en estos dos últimos textos un elemento nuevo del que quizás pudiera depender ese repentino intercambio entre la bondad y la justicia de Dios: en el primero de los casos אֱמֶת y en el segundo בְּרִית. Es muy posible y aun probable que, como el generoso perdón de los pecados por parte del Señor corresponde al *Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira* וְרַב־חֶסֶד, corresponda *al Dios* אֱמֶת, fiel a las normas de la justicia, el castigo por las iniquidades de los padres.

Otro tanto pudiera decirse respecto al חֶסֶד y בְּרִית de nuestra fórmula: en este caso se había de establecer entre el בְּרִית y la venganza divina una relación igual a la existente en el texto del Exodo entre el אֵל קַנָּא y la misma venganza de Dios. Esto significaría la consideración de בְּרִית en su aspecto bilateral, en cuanto que su cumplimiento por parte del Señor exigía la fidelidad del pueblo a la Ley promulgada en el Sinaí. Así lo hace notar Dios desde el principio cuando, acercándose el momento de la entrega del Decálogo, dice a Moisés: « Así hablarás a la casa de Jacob y anunciarás a los hijos de Israel: Vosotros habéis visto lo que he hecho a los egipcios y que a vosotros os he llevado sobre alas de águilas y os he traído a mí. Ahora, pues, si con sinceridad

---

[125] Deut. 5, 9-10.
[126] Núm. 14, 18-19.
[127] Ex. 34, 6-7.

oyéreis mi voz y guardáreis mi pacto, seréis para mí propiedad especial entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra » [128].

Sobre este aspecto, de algo condicional como propio del pacto del Sinaí, se llamará con insistencia la atención del pueblo. La posesión de la tierra prometida y la ayuda contra poderosos enemigos se dará a cambio del cumplimiento de lo contenido en el סֵפֶר הַבְּרִית, como solemnemente protestó aceptar el mismo el pueblo [129]. De aquí las repetidas amonestaciones de Moisés. « Guardáos de olvidaros del pacto que el Señor vuestro Dios ha estipulado con vosotros, y de hacer cualquier ídolo que el Señor tu Dios te ha prohibido: porque el Señor tu Dios es fuego que devora, Dios celoso » [130].

Nada extraño, por lo tanto, que puedan presentarse como algo correlativo el שְׁמֶר הַבְּרִית y las venganzas divinas. El בְּרִית del Sinaí con todo el pueblo no es el mismo בְּרִית de Dios con los antiguos patriarcas: « Oye Israel, — decía Moisés al pueblo — las leyes y decretos que yo hoy os intimo al oído, y preparáos a ponerlas por obra. El Señor vuestro Dios ha estipulado con vosotros un pacto en Horeb. No ha estipulado al Señor este pacto con nuestros padres, sino con nosotros, nosotros que hoy estamos aquí todos vivos » [131].

Siendo esto así, se explica por qué el cumplimiento por parte de Dios del pacto del Sinaí puede a veces presentarse como sinónimo de castigo, y por qué a su vez esto repugnaría en el cumplimiento del pacto de Dios con los patriarcas, en el que sólo se insiste en lo que pudiera llamarse elemento positivo, es decir, en la promesa divina absolutamente considerada.

No queremos afirmar con esto último que la obediencia de Abraham en salir de su tierra, en cumplir la ley de la circuncisión, en el heroico aunque frustrado sacrificio del hijo, no fuese parte en decidir a su favor y a favor de sus descendientes el

---

[128] Ex. 19, 3-5.
[129] Ex. 24, 3-8.
[130] Deut. 4, 23-24.
[131] Deut. 5, 1-3.

pacto-promesa de Dios; lo que afirmamos es que en este pacto patriarcal, a diferencia del pacto en el Sinaí y de su renovación en diversos momentos de la historia israelita, no se urge el que pudiéramos llamar elemento negativo del pacto. Es decir, que al hombre o nada se le exige como condición previa, o si se le exige, se le supone tan dispuesto a conceder lo exigido, que no es necesario ligar a su cumplimiento condicionado el pacto-promesa, sino que éste viene enunciado categóricamente y en términos absolutos [132].

Ya se ve, por lo mismo, que el cumplimiento de este pacto-promesa lleva consigo exclusivamente la realización de un favor; mientras que el cumplimiento del pacto sinaítico esencialmente condicional puede tener como término el favor o el castigo. De las dos veces que se usa en el cap. 7 del Deuteronomio, la primera es muy posible conforme a lo expuesto, que diga relación a la venganza divina de que inmediatamente se habla, dejando el lado de favor al segundo de los textos, que completa al primero y supone cumplida por parte de Israel la condición impuesta por el Señor para la realización de la parte positiva del pacto. « Guarda, pues, — prosigue Moisés — sus mandamientos, las leyes y estatutos que yo hoy te impongo para que los pongas por obra. Y a cambio de haber oído estas ordenaciones, de haberlas observado y puesto por obra, el Señor tu Dios te guardará אֶת־הַבְּרִית וְאֶת־הַחֶסֶד que juró a tus padres » [133]. Y a continuación habla de la vida próspera familiar y nacional, de la victoria completa sobre los

---

[132] Sobre el pacto-promesa hecho a Abraham véase Gén. 12, 2-3; 13, 14-17; 15, 4-5. 7-18; 17, 2-8; 18, 8; 22, 17-18; 24, 7. El término בְּרִית aparece sólo en los cap. 15 y 17. En este último capítulo, en el cap. 22 e implícitamente en el 12 se habla de algo que Abraham debe poner de su parte en el pacto jurado por Dios, pero sin condicionarlo. Ya en Gén. 17, 25 se extiende este בְּרִית a Isaac; pero en Gen. 26. 3-4, cuando a éste le renueva Dios la promesa, en atención a Abraham, se usa el término שְׁבוּעָה. La renovación de la promesa hecha a Jacob en Gén. 28, 13-14 no lleva ninguno de estos dos términos.

[133] Deut. 7, 11-12.

reyes enemigos en que se concretan ese בְּרִית y ese חֶסֶד de que acaba de hablar.

Comparando entre sí los dos pasajes del cap. 7 del Deuteronomio, creo que se puede llegar a la conclusión de que en uno y otro חֶסֶד indica el trato de favor que, teniendo en cuenta la promesa hecha a los patriarcas, da Dios a su pueblo a pesar de sus prevaricaciones; בְּרִית por el contrario es en el primer caso el pacto del Señor con Israel con su doble faceta, de favor o de castigo, según que el pueblo cumpla o no las obligaciones solemnemente juradas y a cuyo cumplimiento va condicionado el pacto. Por lo mismo, cuando estas condiciones se cumplen, la realización del בְּרִית por parte de Dios lleva consigo la bendición divina. En este caso el objeto de חֶסֶד y בְּרִית es el mismo, en cuanto son tal חֶסֶד y tal בְּרִית; pero aun entonces חֶסֶד indica lo que en la conducta divina hay de bondad y favor, y בְּרִית por el contrario lo que hay de compromiso.

Nada hay, por lo tanto, que ni aun en la fórmula al presente estudiada obligue a cambiar el sentido primario de חֶסֶד — bondad, trato de favor, por el ocasional y complementario de חֶסֶד — fidelidad o pacto; y muchísimo menos a hacer de aquí punto de arranque para la identificación general de חֶסֶד y בְּרִית.

W. Eichrodt, que ha rechazado esta tendencia de J. Elbogen cuando, resumiendo la posición de éste ha escrito: « Las conclusiones sacadas por J. Elbogen de esta unión — de חֶסֶד con בְּרִית — para la significación de חֶסֶד, no son sólidas, pero proceden de una justa observación »; concluye, después de haber hablado de *Hilfbereischaft und Güte de Yahveh,* de *Dios Liebevolle und Hilfsbereite,* de *göttliche Güte,* de *Liebestreue:* « Diese in der Bundesgemeinschaft wurzelnde Helfstreue Gottes recibe una expresión pregnante en la frecuente unión de חֶסֶד y בְּרִית en cuanto correspondientes Hulderweisungen de Dios ». Si, pues, Eichrodt habla de fidelidad por parte de Dios y de hendíadis con el significado de *Bundestreue,* no es porque excluya de חֶסֶד el sentido de

bondad-obra, sino porque considera el ambiente en que un tal חֶסֶד se desarrolla [134].

La evocación de la fórmula שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד se hace a lo largo de la historia de Israel por medio de quienes sentían la importancia del momento histórico que entonces estaba atravesando el pueblo. Salomón cuando el día de la dedicación del Templo se siente depositario y responsable de la promesa davídica [135]; Daniel que prevé desterrado llegar la hora de la liberación temporal de Israel y espiritual del nuevo pueblo de Dios [136]; Nehemías, primero a punto de dar comienzo a su oficio de restaurador del pueblo, y más tarde en el momento de querer asegurar la reforma emprendida [137], hacen de esa fórmula fundamento, aunque no exclusivo, de su oración al Señor.

En todos los casos, el marco en que la fórmula va encuadrada es esencialmente el mismo: precede una confesión sobria y valiente de la grandeza de Dios, y sigue un abreviado recuerdo de la bondad divina para quienes cumplen lo mandado; una y otro de un mismo corte. Cuando Daniel invoca al *Dios grande y terrible,* y Nehemías al *Dios del cielo, grande, poderoso y terrible;* o cuando los dos reconocen recaer הַבְּרִית וְהַחֶסֶד *sobre los que te aman y guardan tus mandamientos,* no hacen sino concretar el *no hay Dios semejante a tí en el cielo o en la tierra* con que Salomón introduce al Dios שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד *con tus siervos que te todo corazón andan en tu presencia.*

En cuanto al significado de nuestra fórmula en estos pasajes, basta tener en cuenta lo anteriormente expuesto a propósito de los textos del Deuteronomio. Al igual que entonces, se puede

---

[134] W. Eichrodt, *Theologie des A. Testament.* Leipzig 1933, I, páginas 116-117. Hablando de los casos en que el חֶסֶד humano es objeto de un pacto o compromiso habla de *Liebestreue,* de *Brüderliche Hilfsbereitschaft und Freue* que una de las partes debe mostrar a la otra. Notemos el epígrafe general de este artículo: *Die Güte Gottes* (חֶסֶד יְהוָה).

[135] 1 Rey. 8, 23; 2 Cr. 6, 14.

[136] Dan. 9, 4.

[137] Neh. 1, 5; 9, 32.

ahora hablar de ese acercamiento entre חֶסֶד y בְּרִית, fruto del cumplimiento del pacto por parte del pueblo, como lo suponen las expresiones que inmediatamente siguen a la fórmula estudiada.

Tampoco faltan en los salmos algunos pasajes que evocan la memoria de un Dios ligado especialmente a su pueblo con ataduras de חֶסֶד y בְּרִית. Para el salmista, sólo a la luz del pacto-promesa de Dios con los patriarcas se explica la historia triunfante de Israel, desde sus albores de pueblo. « El-exclama-se acuerda siempre בְּרִיתוֹ, de la palabra dada para mil edades, del pacto ajustado con Abraham, y del juramento hecho a Isaac. Se lo confirmó después a Jacob como determinación segura, y a Israel como בְּרִית eterno, diciendo: Te daré la tierra de Canaán como vuestra porción hereditaria ». Y después de haber recordado la providencia de favor en Egipto y en el desierto, concluye: « Porque se acordó de su palabra santa dada a Abraham su siervo » [138]. Por esto, a pesar de los altibajos en la vida religiosa, Dios acaba al fin por socorrer al pueblo infiel pero arrepentido, « y en su favor se acuerda בְּרִיתוֹ y se arrepiente כִּרֹב חֲסָדָו, » según aquel mismo abundante חֶסֶד de que nuestros padres no se habían acordado, « porque en Egipto no comprendieron tus prodigios » [139].

Como puede verse, nos encontramos con un caso de paralelismo entre חֶסֶד y בְּרִית. El fenómeno se repite con más insistencia en el ya estudiado salmo 89, y afecta exclusivamente a la promesa davídica. Al comienzo del salmo se transmite en síntesis el elemento absoluto de aquella promesa. « He estipulado — dice el Señor — בְּרִית con mi elegido, he jurado a David mi siervo. Para siempre aseguraré tu descendencia y por generaciones estableceré tu trono ». Es verdad que en estos versos no suena la palabra חֶסֶד; pero no es arbitrario verla en el fondo junto con אֱמוּנָה, si consideramos que el verso 4 no es sino un caso particular de aquel חֶסֶד y de aquel אֱמוּנָה divinos, celebrados en los versos segundo y tercero.

---

[138] Salm. 105, 8-11. 42.

[139] Salm. 106, 7. 45.

Por lo demás en el amplio desarrollo, que de los versos cuarto y quinto se hace más tarde en el mismo salmo, y en el cual se da también cabida al elemento relativo de la promesa, hay contacto directo de חֶסֶד y בְּרִית con interferencia de אֱמוּנָה. Habla también el Señor: « Eternamente le conservaré חַסְדִּי y estable con él será בְּרִיתִי: por siempre mantendré su descendencia y será su trono como los días del cielo ». Es el elemento absoluto esencial de la promesa que no faltará, aunque el elemento condicional falle en ocasiones por culpa del pueblo. Aun entonces « no apartaré de él חַסְדִּי, ni desmentiré בֶּאֱמוּנָתִי; no violaré בְּרִיתִי, ni cambiaré lo salido de mis labios. Su estirpe durará eternamente, y su trono como el sol delante de mí, como la luna que permanece siempre y es fiel testigo en el cielo » [140].

¿Es necesario para mantener el paralelismo del verso recurrir a la identificación de esos tres términos clara e íntimamente relacionados entre sí? No hay duda, como ya se dijo antes, que el בְּרִית – promesa, indefectible en su elemento absoluto, lleva necesariamente entrañado en su cumplimiento el elemento bondad y favor. Por lo mismo el אֱמוּנָה – fidelidad a ese elemento absoluto del pacto–promesa es también una muestra de bondad y favor. Bajo este aspecto complementario y circunstancial, y en virtud no del pacto cumplido, ni de la fidelidad mantenida, sino del objeto exterior al pacto y a la fidelidad, pueden בְּרִית y אֱמוּנָה darse la mano con חֶסֶד, que de por sí bondad y favor, va encerrado accidentalmente en un pacto y sujeto a un acto de fidelidad.

---

[140] Salm. 89, 4. 29-30. 34-38.

Capitulo Tercero

EL חֶסֶד DIVINO COMO ELEMENTO ESENCIAL EN LA ORACION PUBLICA Y PRIVADA

A) De Egipto a Palestina.

La fórmula sinaítica estudiada en las páginas anteriores, y que en síntesis señalaba el punto donde Dios y el pueblo se habían de encontrar, supo infiltrarse a través de la literatura sagrada como elemento de vida religiosa. El uso que de ella, repitiéndola íntegra, con cortes o con retoques, hicieron después de Moisés los que en momentos críticos se sentían responsables de la historia de Israel, hablan de su importancia y de lo que significaba para la vida del pueblo el que la imagen del Dios compasivo y fiel no se borrase. Para reyes, restauradores, profetas y salmistas, de la misericordia y fidelidad de Dios había de arrancar en último término la felicidad de Israel; de aquí el recurso en su oración a la fórmula sinaítica en momentos históricos decisivos.

En estos casos, que son los reseñados hasta ahora, la fórmula se transmite más o menos a la letra; pero hay otros muchos que resumen el doble aspecto de la fórmula, aunque siempre con predominio del de bondad — en la evocación del חֶסֶד y אֱמֶת divinos, o con el recuerdo del חֶסֶד ponen exclusivamente de relieve el lado de bondad y de favor. Nos fijaremos en las siguientes páginas en este segundo, pues lo primero supone el estudio de אֱמֶת, que se hará más adelante. Sin embargo la estrecha unión que en algunas ocasiones guardan entre sí חֶסֶד y אֱמֶת impondrán necesariamente excepciones.

Ante las noticias de espanto, que los exploradores Israelitas trajeron sobre los habitantes de Canaán, se amotinó el pueblo en contra de Moisés y Aarón exteriorizando con más decisión que nunca su deseo de volverse a Egipto. Como nunca, también habló el Señor de la destrucción total del pueblo ingrato, y fué necesario que en su oración por el pueblo Moisés pusiese en juego un doble argumento: el de la fama de Dios ante las naciones y el de la misericordia divina. Como consecuencia de este razonamiento la súplica fluía espontánea: « Perdona por lo tanto la culpa de este pueblo כְּגֹדֶל חַסְדֶּךָ y como le has soportado desde Egipto hasta aquí ». Y una vez más accedió el Señor: « Perdono según tu palabra » [1].

Le alusión de Moisés a la historia de las prevaricaciones del pueblo en su viaje por el desierto nos lleva a aquella especie de réplica y contrarréplica entre Israel y el Señor. Al principio, desconfianza por parte del pueblo en la eficacia de la acción de Moisés, ya desde las primeras intervenciones públicas de éste; y más tarde, apenas pasado el mar rojo, murmuraciones y revueltas que en el fondo lo eran contra Dios. Y a esta insistente llamada provocativa al cielo siempre la misma respuesta de perdón y favores por parte del Señor. A este grande חֶסֶד divino, largamente comprobado desde la salida de Egipto, es al que Moisés acude también en esta ocasión, cuando pide que una vez más se concrete en el perdón y en la conservación providencial contra calamidades y enemigos del pueblo en cuanto pueblo [2].

No siempre la providencia de Dios para con su pueblo presenta este doble golpe de vista de perdón y favores; a veces no hay intervención directa sino de uno solo de esos dos elementos. Tal sucede por ejemplo en el canto de triunfo después del paso del mar rojo, a cuya poética descripción sigue una parte que comienza: « ¿ Quién, Señor, igual a tí entre los dioses? ¿ Quién

---

[1] Núm. 14, 19-20.

[2] Ex. 5, 21 y 6,9 con 14, 10-14; 15, 22-26; 16, 1-11. Núm. 11, 1-6; 14, 2-4; 20, 2-4.

igual a tí magnífico en santidad, admirable por la gloria, obrador de prodigios? Extendiste tu diestra y la tierra se los tragó. Acaudillaste בְּחַסְדְּךָ al pueblo que redimiste; con tu potencia le condujiste a tu santa morada » [3].

Concreta el vers. 13 la acción de Dios sobre su pueblo en aquellos momentos decisivos del paso del mar rojo, que se lleva a cabo bajo el חֶסֶד y el עֹז divinos. El encuentro de estos dos términos suscita, y con razón, la idea de paralelismo. Pero ¿qué clase de paralelismo? Según Perles, constante en identificar חֶסֶד y עֹז bajo el significado de fuerza o poder, se trataría de paralelismo sinónimo. Glueck como contrario a la teoría del חֶסֶד – fuerza, no es tampoco partidario del paralelismo sinónimo, sino en cuanto que al presente se trata de tal חֶסֶד. Con la vista en el حشد árabe, mantiene el significado de fidelidad, y más en concreto, el de aquel auxilio que, en oposición al espontáneo y amoroso, están obligados a mostrarse mutuamente los miembros de una comunidad. Para Ziegler y Bultmann desaparece del mismo modo la idea de gracia y bondad para con otras palabras dar paso a la de auxilio poderoso y abundante del que hablaba Glueck [4].

No hay dificultad en mantener esta última posición en el sentido de que al servicio de ese חֶסֶד llevado a la práctica, puso Dios la fuerza prodigiosa de su brazo: pero no puede admitirse si se trata de pasar a segundo término el חֶסֶד — bondad y favor, que nó deja de ser tal por el hecho de se ser extraordinario.

Tengamos presente, además de lo que antes decíamos a propósito del cap. 14 del libro de los Números, aquel pasaje en que el Profeta Isaías, aterrado ante la visión del día de las venganzas

---

[3] Ex. 15, 11-13.

[4] G. Perles, *Analekten* . . . , p. 89; N. Glueck, *Das Wort Ḥesed* . . . , p. 46, escribe: « Es de notar que aquí בְּעֻזֶּךָ es paralelo a בְּחַסְדְּךָ. El poder de Dios probado con hechos por causa de los suyos es prácticamente igual a su *ḥèsed*. No que עֹז y חֶסֶד signifiquen lo mismo, sino que la demostración de חֶסֶד puede llevar consigo el ejercicio de עֹז ». I. Ziegler, *Die Liebe* . . . , pp. 29-30. R. Bultmann, *Theol. Wörterb* . . . , II p. 477.

divinas se vuelve a Yahveh para implorar misericordia. He aquí el comienzo de su oración: « Voy a celebrar חַסְדֵי יְהוָה, las alabanzas según todo lo que Yahveh ha hecho por nosotros, וְרַב־טוּב hacia la casa de Israel. Lo que ha hecho por nosotros, כְּרַחֲמָיו וּכְרֹב חֲסָדָיו ». Y descendiendo a la historia, hace hablar al Señor diciendo que para su pueblo, que le respondió con infidelidades, « El fué לְמוֹשִׁיעַ en todas sus angustias », que בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחֶמְלָתוֹ El los cargó y llevó en todos los días del pasado ». Y a continuación recuerda el paso del mar rojo, obra del poder de Dios y obra también de ese amor y esa bondad, que ha puesto como fundamento de la conducta divina en los versos precedentes, donde el חֶסֶד se afirma en su posición de amor generoso al lado de רַחֲמִים, חֶמְלָה, אַהֲבָה, מוֹשִׁיעַ [5].

Si además tenemos en cuenta aquellos pasajes de los salmos, que han recogido el recuerdo de la conducta providente del Señor para con Israel desde su salida del Egipto, encontraremos que lo que en ellos se pone de relieve como transmitido de generación a generación, es cuanto esa conducta, supone de admirable y bondadosa ayuda por parte del Señor.

En un último verso, que sintetiza la idea central del salmo sobre el poder y la bondad divina en el paso del mar rojo, dice el salmista: « Guiaste como un rebaño a tu pueblo por medio de Moisés y Aarón ». Notemos que habla así el mismo Asaf, que unos versos antes impresionado por la presente desgracia nacional, se ha dirigido en los siguientes términos a aquel Señor, que en otros tiempos tanto favoreció a Israel: « ¿Acaso para siempre nos rechaza el Señor, y no volverá más לִרְצוֹת? ¿Ha cesado por siempre חַסְדּוֹ, acabó el אֹמֶר para generaciones y generaciones? ¿Se ha olvidado Dios חַנּוֹת, ha ahogado en ira רַחֲמָיו? » [6].

---

[5] Is. 63, 7-10.

[6] Salm. 77, 8-10. 21. La idea del pastor que guía su rebaño, aplicada al maravilloso paso del mar rojo puede también verse por ej. en Salm. 78, 52; Is. 63, 11-14. En Ex. 32, 11 y Deut. 11, 2-4 predomina la idea de la fortaleza de Dios.

Dado el ambiente de favor y buena voluntad en que se presenta envuelto el חֶסֶד del primer estico en el vers. 9, resulta violento el querer desplazarle hacia otro campo. La sola presencia de אֶמֶר — promesa en el primer estico no es suficiente, como ya dijimos antes que no bastaba la presencia de בְּרִית, a dar a חֶסֶד otra orientación : más bien hay que pensar en que, si se le introduce al אֶמֶר — promesa en un franco ambiente de bondad, es porque quiere ponerse de relieve el aspecto de generosidad y de favor característico en la promesa patriarcal, y que ya se subrayó antes.

Si en el pasaje anterior ha de retenerse la lectura de אֶמֶר — promesa con el T. M. y las versiones, o se ha de cambiar con la de אֲמָתוֹ, hemos de verlo más adelante. Glueck lo admite intentando de este modo asegurar una vez más su punto de vista sobre חֶסֶד — fidelidad. Antes, como él mismo lo reconoce, han admitido este cambio otros comentaristas : pero ninguno por esto ha abandonado la traducción de חֶסֶד — bondad. Por otra parte no es necesario recurrir a dicha sustitución para encontrarnos con אֱמֶת junto a חֶסֶד en circunstancias equivalentes a las del salmo 77.

En época de destierro, o en alguna otra circunstancia de necesidad nacional exclamaba el salmista dirigiéndose al Señor en nombre del pueblo : « No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre da gloria por חַסְדְּךָ, por אֲמִתֶּךָ. ¿ Por qué van a tener que decir las gentes : ¿ dónde está su Dios ? Pues nuestro Dios está en los cielos, cuanto quiere, hace » [7].

Manteniendo la división de la Vulgata y los LXX, que hacen de este salmo una segunda parte del anterior, el paralelismo con las ideas estudiadas antes en el salmo 77 sería perfecto. Siguiendo por el contrario con la generalidad de los exegetas el texto hebreo, que con las palabras citadas comienza un nuevo salmo, hemos de prescindir de establecer relaciones con los milagros que en el salmo anterior marcan la ruta de Egipto a Palestina. Con todo, la naturaleza del חֶסֶד y אֱמֶת divinos no cambian. El pacto del Señor en

[7] Salm. 115, 1-3.

su triple estadio, patriarcal, sinaítico y davídico lo invadía todo, y se alzaba a los ojos del pueblo como un monumento a la misericordia y a la fidelidad divinas. El חֶסֶד — amor espontáneo le dió el primer impulso, y el אֱמֶת — fidelidad se obligó a seguir la trayectoria, que, arrancando del amor, se fué dibujando a lo largo de la historia con hondos trazos de חֶסֶד — beneficio.

Por lo tanto fué חֶסֶד — afecto el punto de arranque para el pacto divino, y אֱמֶת — fidelidad y חֶסֶד — obra fueron los dos puntos de apoyo en la realización de ese pacto. Dios se había obligado a mantener la palabra dada, y esto envolvía necesariamente una conducta de favor respecto a su pueblo ; pero su חֶסֶד — obra, tan fino y delicado, tan constante, tan probado por la infidelidad, tan providencial y milagroso se movió en un plano que no era el de la obligación, sino el de la bondad generosa y el del amor de padre.

Dos de los salmos, que han transmitido poéticamente la liberación de Israel, se abren con la tradicional invitación, que más tarde estudiaremos, « celebrad al Señor porque es טוֹב, porque por siempre חַסְדּוֹ ». Con ella intenta el salmista despertar en el alma del pueblo un hondo sentimiento de gratitud, que cancele el periodo de infidelidad y desagradecimiento del primitivo Israel, de « nuestros padres que en Egipto no comprendieron נִפְלְאוֹתֶיךָ, no tuvieron presentes la multitud חַסְדֶּיךָ » [8].

No creo que sea aventurado el querer descubrir a través de esos prodigios la naturaleza de los divinos חַסְדִים. Fruto del חֶסֶד divino, las maravillas y milagros del desierto dan a su paralelo חַסְדִים el tono de lo extraordinario, del beneficio que supone voluntad decidida y poder superior. Dios generosa y espontáneamente se desbordó en la práctica de su חֶסֶד de carácter providencial y milagroso, como el salmista según hemos visto lo ha reconocido.

Una nota especial del salmo 107 asegura este matiz de חֶסֶד, cuando el salmista cierra cada uno de los cuatro cuadros poéticos, en que describe los males de que Dios libró a Israel, con el

[8] Salm. 106, 1.7 ; Salm. 107, 1.

siguiente estribillo: « Celebren agradecidos en honor del Señor חַסְדּוֹ y נִפְלְאוֹתָיו para con los hijos de los hombres » [9], que es al mismo tiempo síntesis de los extraordinarios beneficios divinos y traducción del חֶסֶד — afecto del primer vers. en חֶסֶד — obras. La figura luminosa del Dios bueno y benéfico llena todo nuestro salmo. Los rayos de luz del vers. primero, que se van desarrollando a lo largo de la oración de acción de gracias, se concentran al fin en aquellos versos con que se cierra un epílogo de sabor histórico-providencialista: « Ven (esto) los justos y se alegran y toda malicia cierra su boca. Quien es sabio observará estas cosas y entenderá » [10].

El profeta Jeremías nos ofrece un pasaje en que el חֶסֶד juega un papel importante en las relaciones entre Dios y el pueblo. Escribe en lo que constituye el prólogo de su misión profética: « Así habla el Señor: Me acuerdo de tí, חֶסֶד de tu juventud, אַהֲבָה de tus desposorios para seguirme en el desierto, en tierra sin sembrar. Era Israel lo santo del Señor, las primicias de sus frutos. Quien de ellas comía, pecaba, y sobre él caía la desgracia, dice el Señor» [11].

No es fácil decidir por solo el texto a quien debe aplicarse el חֶסֶד y el אַהֲבָה del vers. segundo. Desde S. Jerónimo y Teodoreto apunta ya una doble sentencia, a la que se une una tercera a partir de Maldonado, y últimamente una cuarta propugnada por

---

[9] Salm. 107, 8. 15. 21. 31. El texto hebreo lee חַסְדּוֹ en singular; pero, teniendo en cuenta el vers. 43 y el salm. 106, 7, parece preferible el חֲסָדָיו de los LXX y S. Jerónimo. La Peš. ha leído חַסְדּוֹ. En cuanto si el τὰ ἐλέη αὐτοῦ es sujeto en la traducción de los LXX conviene tener presente lo que escribe Teodoreto, PG. 80, 1737. 1740, comentando este pasaje de la versión alejandrina; « Τὸν μέν τοι χαριστήριον ὕμνον οὐχ ὁ ἔλεος τῷ Θεῷ προσφέρει, οὔτε μὲν τὰ θαυμάσια, ἀλλ'οἱ τῶν τοσούτων ἀγαθῶν ἀπολαύσαντες ». No puede dudarse de que la interpretación responde acertadamente al significado *reconocer, celebrar* de ἐξομολογέω que de ordinario se usa en la voz media.

[10] Salm. 106, 1. 7; Salm. 107, 1.

[11] Jer. 2, 2-3.

Condamin [12]. No parecen posibles más combinaciones: o con S. Jerónimo se hace al Señor sujeto del חֶסֶד y אַהֲבָה; o con Teodoreto se atribuye el חֶסֶד al Señor, y el אַהֲבָה al pueblo; o con Maldonado ambos términos se predican de Israel; o finalmente con Condamin se trata de un amor mutuo.

Si tenemos presente la conducta del pueblo judío en su viaje por el desierto, tal como, transmitida en los libros del Pentateuco, la recogió después el Salmista, se hace difícil el descubrir en esa conducta, tan frecuentemente tachada por el mismo Dios de ingrata, rebelde e infiel, la nota de tierno e inquebrantable amor, propio de una joven esposa hacia su esposo. En las narraciones del desierto, Israel sigue a su Dios pero con la desconfianza en el alma y la protesta a flor de los labios desde las primeras etapas, con sus desobediencias formales y sus contaminaciones idolátricas a partir del Sinaí [13].

---

[12] ML. 24, 714; MG. 81, 504; J. Maldonado, *In prophetas quattuor*. Moguntiae 1612, p. 8; A. Calmet, *In omnes libros V. T.* Wirceburgi 1792, IX, p. 30, que se expresa como Maldonado; A. Condamin, *Le livre de Jeremie*, Paris, 1920, p. 11 da un breve resumen, pero omite la sentencia de Teodoreto, de que ya habla Sánchez, *In Jeremiam Prophetam*. Lugduni 1618, p. 54, y que falsamente atribuye a Maldonado. En favor de la sentencia, seguida muy ordinariamente por los modernos, escribe A. W. Streane, *The book of the Prophet Jeremiah*. Cambridge, 1892, p. 11: «Se han visto expresados en esta frase *the kindness and love* a) de Israel hacia Dios, o b) de Dios hacia Israel. En favor de b) se urge el hecho que Israel estaba de continuo, aun en tiempo pasado, apartándose de Dios. Pero en conjunto a) es más probable α) en cuanto encierra un sentido más natural de las palabras mismas, β) en cuanto que los mencionados *kindness* y *love* se refieren evidentemente al pasado, mientras la actitud de favor de Dios hacia Israel sigue siendo la misma que ha sido siempre, γ) en cuanto que, a pesar de todo, en el pasado Israel seguía a Dios como a su autoridad. Las excepciones por su misma naturaleza llegaron a formar la historia y a fijarse así en la mente, lo mismo que el breve reinado de la reina María, y de nuevo la temporal derrota de la Casa de Stuart (1649-1660) aparecen en la historia inglesa más visibles que muchos largos periodos de tranquilidad y paz».

[13] Además de los textos citados antes, veáse por ej. Ex. 32; Núm. 25, 1-3; Dt. 31, 27. No hay duda de que por el tiempo de la juventud de

No es de este lugar el insistir sobre este punto; pero sólo lo apuntado hace volver los ojos hacia la sentencia de S. Jerónimo modernamente abandonada. En este caso el texto del Profeta reflejado en el « Yo soy חָסִיד; mi cólera no dura siempre », con que poco después sale Yahveh al encuentro del Israel rebelde [14], ligaría también con aquellos textos en que Moisés reconoce el חֶסֶד divino como una espléndida manifestación de bondad y beneficios, y reflejaría la idea de aquel salmo, en que Asaf afirma de Israel que fué desde al principio infiel al pacto y que, si al fin llegó a la tierra prometida, fué porque « El (el Señor) siendo רַחוּם, les perdonaba la culpa y no los destruía, contuvo frecuentemente su ira y no dejó desfogar todo su furor » [15]. Si se prefiere con Maldonado y los modernos aplicar a Israel el חֶסֶד y el אַהֲבָה, todavía queda en pie lo que más directamente nos interesa: es decir, la consecuencia de que חֶסֶד como אַהֲבָה es el amor–afecto, pronto siempre a concretarse en el amor–obras.

Aunque en los primeros vers. del cap. 31 se refiera Jeremías, según sentencia propuesta por Teodoreto y abrazada más tarde por Santo Tomás, Maldonado, Sánchez, y los modernos, no a la salida de Egipto, sino al retorno del destierro babilónico, proponemos aquí este pasaje porque el encuentro de חֶסֶד y אַהֲבָה, reforzado esta vez por la presencia de חֵן y por el contexto, decide de nuevo sobre el significado de חֶסֶד. A través de una construc-

---

Israel se entiende su salida de Egipto — Os. 2, 15; Ezeq. 16, 22. 42. 60 — cuando a través del desierto Dios llevó al pueblo sobre sus hombros — Ex. 19, 4; Dt. 32, 11-12. — De la generación que ya desde Egipto pudo gozar de los grandes beneficios divinos, habla Asaf en tonos muy poco encomiásticos. Para que el fenómeno no vuelva a repetirse, como escribe J. Calès, *Le livre des Psaumes*. Paris 1936, II, p. 50, Asaf en el Salmo 78, 1-55 recuerda a sus contemporáneos el espíritu de rebelión, de indocilidad, de inconstancia y de infidelidad que animó a la generación del Exodo.

[14] Jer. 3, 12.

[15] Salm. 78, 37-38. Notemos de paso la perfecta correspondencia existente entre el חָסִיד de Jeremías y el רַחוּם de Asaf.

ción un tanto oscura, el sentido del texto es claro. Anunciando la futura liberación de Israel, habla de ella el profeta en términos que evocan la liberación de la servidumbre de Egipto. Dice: « Así habla el Señor: Halló חֵן en el desierto el pueblo a quien perdonó la espada; Israel va al lugar de su reposo. Desde lejos se le apareció el Señor. וְאַהֲבָה eterno te amé, por eso te he mantenido חֶסֶד » [16]. Y como consecuencia de este חֵן, de este אַהֲבָה y de este חֶסֶד divinos, señala a continuación Jeremías en el horizonte la presencia del nuevo Israel, que surge y avanza como el antiguo sostenido en brazos del Señor, su padre.

Así vió antes Isaías avanzar la nueva Jerusalén tras breve tiempo de viudez y soledad. La sostiene el llamamiento de Dios, su Esposo, que en una delicada contraposición la dice: « Por poco tiempo te abandoné, pero te vuelvo a recibir בְּרַחֲמִים גְּדוֹלִים. Llevado de la cólera escondí por un momento mi rostro de tí, pero בְּחֶסֶד עוֹלָם רִחַמְתִּיךְ, dice el Señor גֹּאֲלֵךְ ». Y asegurando a su esposa el porvenir de una vida sin sobresaltos, continúa: « Que se echen atrás los montes y se conmuevan los collados: pero חַסְדִּי no se apartará de tí, y בְּרִית de mi paz no vacilará: dice el Señor מְרַחֲמֵךְ » [17]. El ambiente de amor y de bondad es intenso: el amor compasivo y generoso, que va primero en busca de la esposa abandonada, asegura después su perpetuidad bajo el influjo del בְּרִית divino, espontáneamente contraído por el Señor. Todo en esta escena se mueve alrededor de un Dios גֹּאֵל y מְרַחֵם.

B) El חֶסֶד divino y la confianza en Dios.

A través de Moisés recogieron profetas y salmistas la magnífica fórmula en que el Señor quiso encerrar su modo de proceder para con el pueblo del pacto. Para ellos como para Moisés no se

---

[16] Jer. 31, 3. Véase MG 81, 658-660; Santo Tomás, *Opera omnia*, Parisiis 1876, XIX, pp. 169-170; J. Maldonado, *In prophetas*... p. 135; G. Sánchez, *In Jeremiam* ... pp. 454-455.

[17] Is. 54, 7-10.

trataba de una fórmula fría y convencional ; era algo esencialmente práctico, que había de influir decisivamente en todos los aspectos de la vida individual y nacional. El Dios allí descrito, justo, poderoso y bueno, sería en los momentos solemnes y difíciles de la nación como tal, lo mismo que del individuo, punto de mira y de orientación. La insistencia con que, principalmente en los salmos, se proclama bienaventurado al que pone su confianza en el Señor [18], hace volver los ojos hacia el motivo de una tal confianza que, es en último término el חֶסֶד divino.

Delicadamente lo ha notado el salmista, cuando en alguno de sus cantos litúrgicos ha querido invitar a los fieles a alabar al Señor poderoso y providente. El es, y no el guerrero, las armas y el caballo, quien da la victoria ; El quien salva la vida en los peligros de muerte ; quien fecunda la tierra, mira por el sustento de todos sus seres y sostiene a los suyos en tiempos de carestía, porque « están los ojos del Señor sobre los que le temen, sobre los que se confían לְחַסְדּוֹ », y « se complace en los que le temen, en los que esperan לְחַסְדּוֹ ». E íntimamente persuadido de esta afirmación, la proclama bajo diversas fórmulas norma de su vida, para poder seguro de sí terminar su oración en uno de estos salmos : « Que sea, Señor, חַסְדְּךָ sobre nosotros conforme esperamos en tí » [19].

Confianza y חֶסֶד ofrecen con frecuencia en labios de David esta relación especial. La experiencia de una vida, que bajo la mirada de Dios pasó incólume a través de tantos peligros, le arrancaba un día del fondo del alma esta sincera exclamación : « Gustad y ved כִּי־טוֹב יְהוָה ; feliz el hombre que a El se acoge » [20]. Es verdad que en este caso no usa el término חֶסֶד, pero eso precisamente hace más oportuna la cita, por poner de relieve la equivalencia entre חֶסֶד y טוֹב. Porque el חֶסֶד divino del salmo

---

[18] Véase lo escrito bajo al título, *Las Bienaventuranzas en el A. Testamento* en Est. Bibl. 1945, pp. 241-258.

[19] Salm. 33, 18. 22 ; 147, 11.

[20] Salm. 34, 9.

anterior encerraba para quien a él se acogía la misma seguridad y abundancia que David en esta ocasión garantiza a quien se acoge al Señor que es טוֹב.

Pero no faltan en los salmos del real profeta algunos pasajes que directamente relacionan a חֶסֶד con la idea de confianza; fenómeno éste muy natural en una vida tan constantemente colgada de la providencia del Señor. Hay en ella momentos críticos sin humana posibilidad de salida; pero ni aun entonces la esperanza de David decae. Ante el enemigo que victorioso va estrechando el cerco ya casi seguro de poder gritar: « le he vencido », David habla sin embargo de triunfo cierto, « porque yo confío בְּחַסְדְּךָ ». De aquí su exclamación final: « Mi corazón saltara de gozo בִּישׁוּעָתֶךָ; y yo cantaré al Señor porque גָּמַל עָלָי » ; donde la presencia de יְשׁוּעָה y גָּמַל afirman el matiz del anterior חֶסֶד — bondad, a quien sustituyen bajo el aspecto de חֶסֶד — beneficio [21].

Con esa misma decisión que suele dar la certeza del triunfo, habla David cuando, apoyado en el Señor, al final desgraciado de su enemigo el prepotente Doeg opone el suyo propio: « Y verán los justos (el castigo de Doeg) temerán y se reirán de él: Ahí está el hombre que no hizo de Dios su fortaleza, sino que confió en sus muchas riquezas y se hizo fuerte en su maldad. Yo por el contrario como olivo lozano en la casa de Dios confío para siempre בְּחֶסֶד de Dios. Por siempre te alabaré porque (así) hiciste, y haré de tu nombre mi esperanza, porque eres טוֹב con tus santos » [22]. Otra vez los beneficios divinos concretan el חֶסֶד — bondad, afirmado de nuevo por la presencia inmediata de טוֹב.

---

[21] Salm. 13, 5-6.

[22] Salm. 52, 8-11. KITTEL, *Biblia Hebraica* propone como probables en vez del וַאֲקַוֶּה del vers. 11 dos lecciones: וַאֲחַוֶּה y וָאֶקְרָא. Modernamente se escoge por lo general la primera de estas dos variantes sin duda con miras al paralelismo sinónimo. He preferido seguir con los traductores NÁCAR-COLUNGA, y BOVER-CANTERA la lección del T. M. que, fuera de ser la de todas las versiones, dice muy bien con el contexto.

Como puede deducirse de los últimos pasajes citados, apunta en torno al חֶסֶד divino realizado con David un doble elemento: el de protección y el de castigo. Pero mientras el primero es brote directo e inmediato del חֶסֶד, el segundo sólo indirectamente y a través de la justicia entronca con él, en cuanto que el חֶסֶד — bondad hacia David, rey de Israel elegido por Dios, no puede realizarse sino es con la derrota de quien atenta contra su vida y su realeza. Tal es el punto de vista bajo el cual David ha presentado hasta ahora el influjo del חֶסֶד divino en su vida. Sólo en una ocasión cambiará este enfoque para establecer contacto directo e inmediato entre חֶסֶד y castigo.

En momentos de una tribulación sin salida, que él describe con viveza y variedad, David ya casi sin aliento se vuelve al Señor: « Hazme sentir enseguida חַסְדֶּךָ porque en tí confío; hazme conocer el camino que debo seguir, porque hacia tí elevo mi alma. Líbrame, Señor, de mis enemigos, porque en tí espero. Enséñame a hacer tu voluntad porque tú eres mi Dios. Tu espíritu es טוֹבָה; que él me guíe por camino llano. Por tu nombre, Señor, consérvame la vida; בְּצִדְקָתְךָ saca de angustias a mi alma; וּבְחַסְדֶּךָ destruye a mis enemigos y haz perecer a todos los que atribulan mi alma, porque soy tu siervo » [23].

La reacción suscitada en alguno exegetas protestantes ante la unión de חֶסֶד con castigo confirma implícitamente el sentido, que de חֶסֶד como bondad–afecto pronto a traducirse en bondad–obra, ofrece el contexto. En él la presencia de טוֹבָה — τὸ ἀγαθὸν y צְדָקָה — δικαιοσύνη en el sentido ya antes apuntado de justicia en favor de alguno, marca una línea que es la seguida también por חֶסֶד. Para interrumpirla, y evitar de ese modo el contraste de חֶסֶד con la idea de castigo, se han propuesto diversos modos de eliminar en esta ocasión a חֶסֶד de labios de David.

Kittel en su Biblia Hebraica ha recogido con simpatía dos

---

[23] Salm. 143, 8-12.

de las sustituciones propuestas por H. Gunkel y Ehrlich : בְּחֲמָתְךָ y בַּחֲרוֹנְךָ [24]. También B. Duhm propugna la primera de las hipótesis para evitar de esa manera el hecho para él abominable, de hacer depender del חֶסֶד divino el exterminio de los enemigos [25]. F. Perles invoca su cambio tradicional de בְּחַסְדְּךָ en בְּעָוֹנְךָ [26], mientras más expeditivo el católico H. Herkenne suprime el בְּחַסְדְּךָ y hace depender el vers. 12 del término anterior בְּצִדְקָתְךָ, al que por lo mismo, si no quiere dejar la cuestión sin resolver, ha de dar el significado de justicia-castigo [27].

Pero H. Herkenne es en este punto una excepción entre los exegetas católicos, para quienes la presencia de חֶסֶד en nuestro texto no constituye un problema. Teodoreto con su interpretación: « Ὁ γαρ περὶ τὸν ἀδικούμενον ἔλεος ἐπάγει, τῷ ἀδικοῦντι τὸν ὄλεθρον » [28], señala un camino natural, fácil, ordinario en la exegesis católica y que Jansenio Gandavense ha trazado brevemente en aquel « por tu clemencia hacia mí destruye... » de su glosa al salmo 143 [29].

Es posición admitida también en el campo protestante, tanto por aquellos que simplemente y sin anotación alguna mantienen el חֶסֶד, como por los que positivamente tratan de defenderla. Para

---

[24] H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Göttinger, 1925-1926, p, 604. Allí pueden verse recogidas las diversas opiniones. A. B. Ehrlich, *Die Psalmen*. Berlin, 1905, p. 378.

[25] B. Duhm, *Die Psalmen erklärt*. Tübingen, 1922 p. 469. Aprovechando la ocasión escribe escandalizado y mordaz: « Que por medio de su gracia pueda aniquilar Yahveh a los enemigos del autor! Se debería casi suponer como original בַּחֲמָתְךָ, en tu furor; la gracia obra en este contexto de un modo repulsivo. Mas por desgracia de todo se le puede creer capaz a este autor ».

[26] F. Perles, *Analekten* ..., p. 89. Otro cambio diverso lo propone Perles en las pp. 114-115.

[27] H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen*. Bonn, 1936, p. 443.

[28] MG. 80, 1957 donde prosigue, con una bella imagen : « Οὑτο καὶ γεωργὸς προρρίζει μὲν τὰς ἀκάνθας, ἄρδει δὲ καὶ γεωργεῖ τὰ φυτά ».

[29] Cornelius Jansenius, *Paraphrasis in Psalmos cum annotationibus*. Lugduni, 1579, p. 165 reverso.

ello A. Briggs presenta todo el verso como una prosaica glosa del tiempo de los Macabeos. «Es difícil para un moderno — escribe — reconciliar el atributo de la bondad divina con el exterminio de los enemigos de Israel. Pero siempre para el autor del salmo original los enemigos de Israel eran los enemigos de Yahveh; y en la época macabea era ciertamente una bondad de Yahveh para con Israel el exterminar a sus implacables enemigos» [30].

Sólo una observación a estas afirmaciones. Si se tiene en cuenta la insistencia con que ya casi desde la salida de Egipto inculca el Señor el exterminio de los pueblos idólatras, como medida necesaria para la conservación del monoteísmo y la consiguiente prosperidad en Israel, acaso resulte inútil ese traslado de época propuesto por Briggs.

El anglicano Kirkpatrick, insistiendo en una de las observaciones propuestas por Briggs, y tratando de explicar la «áspera y discordante conclusión que para un salmo lleno de humilde penitencia, paciente resignación y fe perseverante representa tal súplica, alentada del espíritu del A. Testamento y no del Evangelio», escribe: «Pero los enemigos que sin descanso persiguen de muerte al siervo de Yahveh son los enemigos de Yahveh; ellos son traidores a su reino y han perdido el derecho a la vida; ellos no conceden clemencia y no se la merecen; si ellos triunfan, la fidelidad de Yahveh a su promesa parecería haber fallado y haberse agotado y desfallecido su benevolencia. Para tan duros e impenitentes agresores no queda otra cosa que el exterminio» [31].

Creo que la alusión, hecha por Kirkpatrick a la benevolencia prometida por el Señor a David y los suyos, da al חֶסֶד divino de este pasaje la misma fundamental interpretación propuesta por Teodoreto, y que consiste en hacer del exterminio de los enemigos un reflejo negativo del amor y benevolencia del Señor hacia Israel y David. Así opina tambien Calès que, aceptando en conjunto la

---

[30] A. Briggs, *The Book of Psalms*. Edinburgh, 1907, II, p. 518-519.

[31] A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalm*. Cambridge, 1921, p. 807. Habla de fidelidad porque se refiere también al estico paralelo del Salm. 54, 5.

opinión de Kirkpatrick, añade: « Al maldecir la iniquidad no le ocurría distinguirla explícitamente del inicuo » [32].

No es, por lo tanto, necesario acudir con Glueck a la traducción de *fidelidad, auxilio fiel*, para evitar cambios y dificultades descubiertas por protestantes modernos en la exegesis de nuestro verso [33].

De que en la expresión del salmo 54,7 « destrúyelos בַּאֲמִתֶּךָ » se refiera אֱמֶת a la fidelidad divina, no se sigue que חֶסֶד, por encontrarse en un contexto equivalente, haya de tener el mismo significado. En el ambiente general bíblico y particular del salmo, y dentro de la contextura de la frase no disuena la presencia del חֶסֶד — amor reforzando en el sentido bondad el matiz de decisión favorable encerrado en el precedente צְדָקָה. Con todo, si de hecho este último término entra en el campo de la benevolencia, no por eso le corresponden como traducción propia, sino sólo como explicación o exegesis, las palabras *clemencia* o *misericordia* [34].

Su traducción propia es justicia o equidad, y si, cuando esa justicia es favorable, el resultado es un beneficio, el contexto dará

---

[32] J. Calès, *Le livre des Psaumes*. Paris 1936, II, pp. 583-585.

[33] N. Glueck, *Das Wort Ḥesed*... pp. 54-55.

[34] Véase, por ejemplo, en F. Wutz, *Die Psalmen textkritisch untersucht*. Munich, 1925, p. 365, que traduce *misericordia*. El *Liber Psalmorum* de los profesores del Pont. Inst. Bíblico traduce en nuestro caso *clementia*. En el Salmo 24, 5, sin duda como afirmación del paralelismo con el בְּרָכָה — εὐλογία del primer estico, y para acomodarse a la traducción ἐλεημοσύνη que en los LXX corresponde al צְדָקָה del segundo estico, ha traducido: « et mercedem a Deo salvatore suo ». En cambio en el Salmo 35, 5, quizás por la proximidad de מִשְׁפָּט, traduce: « Diligit iustitiam — צְדָקָה et ius — מִשְׁפָּט, a pesar de que los LXX repiten su traducción de ἐλεημοσύνη, y el חֶסֶד — ἔλεος del segundo estico insinúa el significado de justicia en sentido favorable. De todos modos, *iustitia* es su ordinaria traducción aun cuando צְדָקָה se encuentre en relación con חֶסֶד y אֱמֶת. Véase por ej. Salm. 40, 10-11; 85, 11-14; 89, 15. En algunos de estos casos nos encontramos también con la traducción *aequitas*. Véase por ej. Salm. 119, 40-48.

a esa traducción ordinaria, que creo debe en cuanto pueda conservarse, el sentido de favor.

No puede considerarse como un efugio el recurso a una relación meramente indirecta entre el חֶסֶד del Señor y el exterminio de los enemigos, tal como anteriormente se ha expuesto. El propio David en uno de los salmos, en que con más viveza describe su estado de miseria ante la conjura de sus perseguidores, ha confirmado este modo de enfocar la cuestión.

Hay una primera parte que con el reconocimiento del Señor como roca y lugar de refugio, abre camino al clásico *confío en el Señor*, y a través de él a la evocación del חֶסֶד divino, cuyo alcance y benéficas consecuencias vienen claramente definidas en los esticos siguientes: « Me regocijaré y alegraré בְחַסְדֶּךָ, porque has visto mi miseria y has conocido las angustias de mi alma. No me has puesto en mano del enemigo, sino que has colocado mis pies en lugar espacioso ». Sigue una segunda parte, grito de dolor en la desgracia, que se cierra también con una invocación del חֶסֶד, cuyo recuerdo, pasando por encima del enemigo en derrota, llena de luz y de optimismo la última parte del salmo: « En tus manos están mis suertes; líbrame de la mano de mis enemigos y de mis perseguidores. Haz brillar tu rostro sobre tu siervo, sálvame בְחַסְדֶּךָ. Señor, ya que te invoco, que no quede confundido. Que queden confundidos los malvados, que mudos bajen al abismo ». Y ante la experiencia de otras veces, el desahogo sincero: « Bendito el Señor que en ciudad fortificada me dió extraordinarias muestras de חַסְדּוֹ » [35]. La marcha del salmo declara la posición

[35] Salm. 31, 8-9. 16-18. 22. En KITTEL, *Biblia Hebraica* se propone siguiendo a WUTZ, y GUNKEL como quizas preferible la lectura en el vers. 22 de בְּעֵת מָצוֹק — también בְּעֵת מָצוֹר — en vez de בְּעִיר מָצוֹר. Ultimamente J. PRADO, *Nuevo Salterio latino-español*. Madrid, 1948 ha transcrito en nota la observación de KITTEL, aunque en el texto ha traducido: « Bendito sea el Señor que usó conmigo de admirable clemencia en ciudad fuerte ». Acertadamente escribe CALÈS: « Va muy bien con el sentido; pero la operación es atrevida y legítimamente se puede dudar de ella ». Se puede añadir que el sentido que ofrece la lectura del T. M., con razón conservada en el *Liber Psalmorum*, es también perfecto.

del חֶסֶד divino, que con su enfoque directo hacia David, se manifiesta como bondad-afecto y favor al mismo tiempo, y sólo como de rechazo se convierte en castigo del malvado.

Como David, también el autor del salmo 94 marca este doble enfoque del חֶסֶד divino. Frente a los injustos e insensatos opresores del pueblo desvalido, anatematizados en una primera parte, proclama el salmista en la segunda su firme confianza en el Señor: «¿Quién se alzará en mi favor contra los malvados? ¿Quién estará conmigo contra los malhechores? Si el Señor no me ayudase, en breve mi alma iría a morar a lugar de silencio. Si digo: Vacila mi pie, חַסְדְּךָ, Señor, me sostiene». Y como fruto de este חֶסֶד divino, «tus consuelos que alegran mi alma» y la confortante realidad encerrada en sus últimas palabras: «Pero el Señor se ha llegado a convertir para mí en ciudadela y mi Dios en roca de refugio. Y volverá sobre ellos su propia iniquidad y los aniquilará con su propia malicia: el Señor Dios nuestro los aniquilará»[36].

En este salmo la presencia de la expresión *su propia malicia,* que sustituye al בְּחַסְדֶּךָ de los salmos anteriores, fija la causa decisiva del exterminio del malvado. El חֶסֶד divino sólo entra en este exterminio en consecuencia de su acción benéfica sobre sus fieles oprimidos.

C) Ambiente espiritualista alrededor de חֶסֶד.

No puede dudarse de la seguridad que la perspectiva del חֶסֶד divino daba a David en los momentos críticos de su vida. Podría tardar más o menos, pero la decisión final había de ser favorable a quien, justo o pecador, arrepentido se confiase al Se-

---

[36] Salm. 94, 16-19. 22-23. Kittel en su *Biblia hebraica* propone en el vers. 22 la lectura וַיְהִי en vez de וַיֶּהִי, y en el vers. 23 la de S. Jerónimo וַיָּשֶׁב en vez de וַיָּשֶׁב que son las seguidas por los Profesores del Pontificio Instituto Bíblico en su traducción.

ñor. Porque « muchos dolores sobre el malo; pero al que confía en el Señor le envuelve חֶסֶד ». Si en orden a fijar el alcance de este חֶסֶד en el segundo estico, contribuye con aspecto negativo el término *dolores* del primero, la consiguiente alegría del justo a que alude el último verso del salmo, y la idea de liberación y gozo de los vers. 6-7, son la cofirmación positiva del חֶסֶד — bondad traducido en חֶסֶד — favor [37].

Es natural que en salmo anterior, incluído después entre los penitenciales, junto al elemento de ayuda divina en un negocio temporal, apunte casi absorbente un nuevo elemento de orden espiritual que da un sabor religioso más a fondo. David, que sabe apreciar cuanto de miseria y desgracia encierra el pecado, es en esta materia agradecido y humilde. Lo mismo cuando de mañana se siente puro al dirigirse al Templo, que cuando a la noche el recuerdo de la culpa entristece su alma, hace girar su vida alrededor de un pensamiento central: el חֶסֶד divino. Gracias a él puede salirse del grupo de aquellos a quienes por su malicia odia el Señor, para concluir frente a ellos en un vivo contraste: « Pero yo בְּרֹב חַסְדְּךָ entraré en tu casa; y con respeto hacia tí me postraré en tu santo templo » [38]. Y gracias también al חֶסֶד divino, que es misericordia y perdón, puede arrepentido y esperanzado dirigirse al Señor: « Ten piedad de mí porque desfallezco; cúrame porque mis huesos han quedado sin fuerza... Vuelve, Señor, libra mi alma, sálvame לְמַעַן חַסְדֶּךָ ». Oración del que afligido se siente impotente e invoca una piedad — חָנֵּנִי — que cure y un amor generoso — חֶסֶד — que salve. Son dos términos materialmente diversos, pero a través de los cuales corre un mismo sentimiento de bondad » [39].

De la traducción del término hebreo חָנֵּנִי ha recibido el salmo

---

[37] Salm. 32, 10.
[38] Salm. 5, 8.
[39] Salm. 6, 3. 5.

51 su nombre de *Miserere*. En este nombre se ha encerrado maravillosamente el espíritu de humildad y penitencia que del corazón de David se ha trasvasado a los poéticos esticos de todo el salmo. De aquí lo apropiado del apelativo popular que, descubierta la nota característica, ha quedado reservado a un solo salmo, a pesar de no faltar otros que comienzan con la misma invocación en hebreo y en latín [40]. Pero ni en algún otro salmo como en el 51 tan de lleno responde el contenido al término inicial חָנֵּנִי, ni en un solo estico hay una concentración tan densa de misericordia divina.

Como prueba de haber comprendido la grandeza de su doble pecado de adulterio y de sangre, David hace una llamada general a cuanto puede excitar en el Señor benévola acogida. Continuación de equel escueto y dolorido « pequé contra el Señor » del libro segundo de Samuel, suena en labios de David el profundamente sincero « חָנֵּנִי, Dios mío, כְּרֹב רַחֲמֶיךָ ; כְּחַסְדֶּךָ borra mi pecado ». Buscar aquí para חֶסֶד, dentro del ambiente abrumador de miseria por una parte, — concentrada en el « pequé contra el Señor » —, y de misericordia por otra — sintetizada en el « también el Señor ha perdonado tu pecado » del profeta Natán — tal como nos le ofrece el libro segundo de Samuel, otra salida que no sea la bondad generosa, resultaría demasiado violento. De aquí que el mismo Glueck, a pesar de sus intentos por mantener su linea trazada para la interpretación de חֶסֶד, hable de su חֶסֶד — fidelidad, pero esta vez con el matiz de algo amoroso [41]. Es חֶסֶד en nuestro caso bondad, misericordia–afecto, que hondamente conmovida por el inmenso רַחֲמִים divino, se convierte en misericordia–obra al usar Dios clemencia y perdonar el pecado.

El que en otros salmos de David el recurso al חֶסֶד divino

---

[40] Salm. 56, 2; 57, 2. También en el cuerpo del salmo non encontramos con esta invocación por ej. en Salm. 4, 2; 9, 14..., siempre como traducción de חָנֵּנִי.

[41] 2 Sam. 12, 13-14. Salm. 51, 2. N. Glueck, *Das Wort Hesed...*, p. 63.

no ofrezca con tanta pureza este tono de espiritualismo, no significa que esté ausente de ellos: por el contrario en algunos se le supone, en otros positiva aunque no exclusivamente se le pone de relieve. El elemento moral, pecado o innocencia, juega un papel esencial en la oración de David.

Recordemos aquel salmo con que ya casi al final de sus días, agradece David al Señor la serie de providencias experimentadas a lo largo de su vida frente a las persecuciones de sus enemigos, especialmente de Saúl. Al considerarlas todas de un golpe de vista, rompen incontenible de su corazón agradecido las primeras palabras del salmo: « Entrañablemente te amo, Señor, mi fuerza; Señor. mi roca, mi ciudadela, y mi libertador, mi Dios, mi peñasco al que me acojo, mi escudo y cuerno de mi salvación, mi asilo ». El resto del salmo no será otra cosa que el desarrollo de ese papel asignado al Señor en los primeros versos, pero puesto en relación con la limpieza moral de David, que con ella ha facilitado la realización de los planes divinos sobre él. Es un caso concreto del que David sube a establecer un principio general: « עִם־חָסִיד תִּתְחַסָּד ». La propia experiencia le había llevado a la conclusión de que Dios es piadoso en sentimientos y en obras para quien del mismo modo en sus relaciones religiosas y sociales es cumplidor y bueno [42].

El establecimiento de un tal principio de orden moral obliga a percibir latente en los salmos davídicos aquella entonación superior, que en otras ocasiones se manifiesta espontánea. Así por ejemplo en aquel salmo, que lo es de súplica y arrepentimiento, la bondad divina se proyecta clara sobre el elemento espiritual: « Acuérdate רַחֲמֶיךָ, Señor, וַחֲסָדֶיךָ que vienen desde antiguo. No te acuerdes de los pecados y caídas de mi juventud. Acuérdate de mí כְּחַסְדֶּךָ, a razón de טוּבְךָ, Señor » [43]. La humildad con que reconoce sus pecados, y la sinceridad con que pide asistencia para el porvenir, dan relieve al elemento moral y fijan el alcance de

---

[42] Salm. 18, 2-3. 26; 2 Sam. 22, 2-3. 26.

[43] Salm. 25, 6-7.

חֶסֶד en la misma linea de bondad-sentimiento y bondad-obra en que están colocadas רַחֲמִים y טוֹב.

El que la vida moralmente limpia prepare el camino a la misericordia y bondad divinas, nada quita en la mente de David a la generosidad por parte del Señor. Es verdad que se alega la inocencia, pero es para pedir piedad al considerarse solo y desgraciado [44], y para en último término apoyarse en el Señor « porque חַסְדְּךָ está delante de mis ojos » [45].

Este חֶסֶד divino, invocado por David sobre la marcha de su vida material y religiosa, no podía en boca de un rey morir dentro de la órbita de los intereses individuales. Como representante de un pueblo, responsable de su suerte y ligado a ella, la invocación del חֶסֶד divino en labios de David, había de llevar siempre, por muy individualista que pudiera parecer, un cierto fondo de colectividad y universalismo. Esta nota se destaca más en aquel salmo, davídico por el título y el fondo, aunque por su acomodación posterior al uso litúrgico haya sufrido algunas modificaciones. Gracias al Señor, una victoria absoluta sobre sus enemigos ha sonreído al rey en cuanto tal. El pueblo se siente solidario de las grandes bendiciones derramadas sobre su cabeza social y reconoce agradecido la causa de tales favores: « Porque el rey espera en el Señor, וּבְחֶסֶד del Altísimo no vacilará » [46].

El mismo sentimiento es en el fondo el que revelan las palabras de uno de los vers. de aquel otro salmo, davídico igualmente por el título, y también por el fondo, al menos por ser casi en su totalidad un tejido de expresiones tomadas de los salmos de David. En él gira todo alrededor de la célebre fórmula sinaítica, que, transcrita una vez a la letra y repetida otra en sus líneas generales, determina el sentido del חֶסֶד divino en aquella confesión del salmista: « Porque חַסְדְּךָ sobre mí es grande y has

---

[44] Salm. 25, 16; 86, 1-2.
[45] Salm 26, 3.
[46] Salm. 21, 8.

librado mi alma del profundo infierno ». Y ante el recuerdo de esta protección pasada y mirando hacia el porvenir, pide la realización del mismo חֶסֶד antes experimentado, con términos que son prolongación de la bondad del « Dios piadoso y compasivo, tardo a la ira וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת, inmediatamente antes evocado: « Vuélvete a mí y ayúdame por piedad; da tu fuerza a tu siervo, y salva al hijo de tu esclava. Realiza conmigo una muestra de favor, para que vean los que me odian y queden confundidos, porque tú, Señor, me has socorrido y consolado » [47].

Más directamente los hijos de Coré invocan el חֶסֶד divino sobre todo el pueblo, cuando al retorno del destierro ponen en labios de Israel un himno, que es acción de gracias por la liberación, y súplica ansiosa por la felicidad completa. De las dos veces que se evoca el חֶסֶד divino, se estudiará la segunda más adelante por su unión con אֱמֶת, צֶדֶק y שָׁלוֹם. Se contiene el primer חֶסֶד en el último estico de una primera parte, en que el salmista se decide al fin a pedir al Señor que complete su obra de bondad. A El, que, olvidado de los pecados del pueblo, de nuevo le ha hecho lugar en la tierra prometida, se dirige para decirle: « ¿Acaso no volverás, Señor, a darnos vida, de modo que tu pueblo por tí pueda alegarse? Haznos, Señor, experimentar חַסְדֶּךָ y concédenos יְשׁוּעָתֶךָ » [48]. No es difícil, ante los términos *vida* y *alegría*, sinónimos de prosperidad, determinar el sentido del חֶסֶד divino invocado en favor del pueblo. Es la bondad-sentimiento que desemboca al fin en la bondad-beneficio, tal como claramente se encierra en la *salvación* divina que se pide.

También en boca de Azarías presenta cierto tono de universalismo la súplica que en medio de las llamas eleva al Señor, ya que en ella la preocupación por la propia suerte se confunde con la preocupación por la suerte del pueblo, e insensiblemente se pasa de una a otra. Aunque el texto transmitido no es el he-

---

[47] Salm. 86, 5. 13. 15-17.

[48] Salm. 85, 7 8.

breo, con todo no parece pueda ponerse en duda que el ἔλεος divino del texto griego tres veces invocado había de responder al חֶסֶד hebreo.

Reconocida, pues, la justicia de los castigos divinos personales y nacionales por razón de los pecados del pueblo, se recurre en busca de gracia a motivos tantas veces invocados, como eran la gloria del Señor y la promesa patriarcal: « Por tu nombre te rogamos que no nos deseches para siempre ni nos anules τὴν διαθήκην σου, ni apartes de nosotros τὸ ἔλεός σου ».

Este ἔλεος divino que, cuando Israel era pueblo, podía alcanzarle del Señor mediante la oblación de los sacrificios en el Templo, es el último recurso para quienes contritos y confiados le invocan a su favor: « No nos confundas, sino que obra con nosotros según τὴν ἐπείκειάν σου y según τὸ πλῆθος τοῦ ἐλέους σου, y líbranos a medida de τὰ θαυμάσιά σου » [49]. En este último texto ἔλεος es fundamentalmente bondad-afecto. Que su encuentro con διαθήκη en el primero de los textos nada prueba en contra de este sentido, queda anteriormente demostrado con lo dicho respecto al encuentro de חֶסֶד con בְּרִית.

De marcada tonalidad religiosa es también el חֶסֶד divino que ha recogido con insistencia el autor del salmo-himno a la ley divina. Por siete veces en tono de súplica se acoge el salmista al חֶסֶד divino, que en todas ellas, aunque no siempre con la misma intensidad, se presenta en aquel ambiente espiritualista, característico de un salmo que comienza proclamando bienaventurados a los que caminan en la Ley del Señor. Es verdad que en algunas ocasiones el elemento material y humano es el que parece arrancar de labios del salmista la invocación del חֶסֶד divino; pero aun entonces, cuando se pide victoria sobre el enemigo, se mira, más que a un enemigo personal, al enemigo que es obstáculo en el cumplimiento de la Ley.

Hay ante todo en el vers. 64 una confesión hecha ya antes por David, y cuyo alcance estudiaremos más tarde: « Señor, la

---

[49] Dan. 3, 34-35. 39. 42-43.

tierra está llena de חַסְדְּךָ ». Establecido este principio, con la petición que inmediatamente hace: « Enséñame tus estatutos », señala el enfoque espiritualista que quiere dar a la invocación del חֶסֶד divino.

Ya poco antes en los vers. 40-41, con miras a profesar decidido la Ley ante poderosos enemigos del Señor, había suplicado: « He aquí que amo tus preceptos: en tu justicia consérvame la vida. Y venga, Señor, sobre mi חַסְדֶּךָ , תְּשׁוּעָתְךָ según tu promesa ». Este mismo חֶסֶד, que es en este caso auxilio divino, será el que se invoque más tarde en los vers. 76-77, como fuente de consuelo: « Que llegue חַסְדְּךָ a consolarme, según tu promesa a tu siervo. Véngame רַחֲמֶיךָ y podré vivir, porque tu Ley es mi delicia ».

Esta unión entre la vida, fruto de la bondad divina, y el amor a la Ley es un motivo desarrollado con más o menos variantes en diversas ocasiones. Así el vers. 88 dice: « Consérvame la vida כְּחַסְדֶּךָ y observaré las ordenaciones de tu boca ». Y más tarde, en los vers. 149: « Oye, Señor, mi voz כְּחַסְדֶּךָ y según tu decreto consérvame la vida ». Y buscando a esta petición un apoyo seguro, exclama en el vers. 159: « Mira, Señor, que amo tus preceptos; consérvame la vida כְּחַסְדֶּךָ ». Y para que tal estima y tal amor práctico de la Ley divina nunca cesen, pide al Señor en el vers. 124 que en esta materia haga El mismo de maestro: « Procede, Señor, con tu siervo כְּחַסְדֶּךָ y enséñale tus estatutos » [50]. No creo que el ambiente general del salmo incline a reconocer en el חֶסֶד invocado el aspecto de obligación social, dejando por una parte el obvio de bondad-obra junto a רַחֲמִים , נִחַם y תְּשׁוּעָה, y por otra el de bondad-afecto en la expresión כְּחַסְדֶּךָ.

Notemos por fin que para asegurarse el חֶסֶד divino de marcado espiritualismo, insiste el salmista ante el Señor porque El mismo le amaestre en su Ley. En estos casos el sentido de חֶסֶד — bondad se afianza de nuevo ante la sustitución, que en esta in-

---

[50] Salm. 119, 40-41. 64. 76-77. 88. 124. 148. 159.

sistente llamada se hace de חֶסֶד por términos de cuya orientación hacia la bondad no puede dudarse. Así por ejemplo en el Vers. 68 dice dirigiéndose al Señor: « טוֹב אַתָּה וּמֵטִיב, enséñame tus estatutos ». Y en el vers. 135 usando una expresión metafórica, equivalente al Hif. del verbo טוֹב, escribe: « פָּנֶיךָ הָאֵר sobre tu siervo, y enséñame tus estatutos ».

Como el cantor de la Ley, también Job ve pendiente del חֶסֶד divino el abrirse y el continuar de sus días. Cierra su respuesta a los reproches de su amigo Baldad con aquel: « hastiado estoy de mi vida », que poco a poco toma en sus labios tonalidades más suaves al contacto con el Dios, que le ha creado, « que me ha revestido de piel y de carne, y me ha tejido de huesos y de nervios ». Mirada bajo el prisma de un don divino, la vida pierde a los ojos de Job su excesiva carga de sombras; es un beneficio del Señor, y como tal le reconoce cuando exclama: « Has llevado a cabo conmigo חַיִּים וָחֶסֶד y tu cuidado conserva mi espíritu » [51].

Dos beneficios recoge Job en sus palabras: la recepción de la vida y su conservación. Este segundo beneficio, considerado en toda su amplitud nacional, es el que Jeremías siente intimamente ligado al חֶסֶד divino. En nombre de la nación, cuyo peligro de muerte en cuanto pueblo reconoce en el destierro babilónico y en los males que le acompañan, mitiga el dolor de la desgracia con el pensamiento del Dios de Israel. A pesar de lo espantoso de la convulsión, aún el pueblo en cuanto tal alienta y vive. Por eso el profeta exclama lleno de gratitud: « חַסְדֵי יְהוָה que no hemos del todo desaparecido, porque no se han acabado רַחֲמָיו » [52].

---

[51] Job. 10, 11-12.

[52] Lam. 3, 22. Tal es la traducción del T. M. Otros siguiendo la Peš. y el Targum leen no תַּמְנוּ sino תַּמּוּ en concordancia con חַסְדֵי יְהוָה.

D) Intensidad de matices.

Por su misma extensión el salmo 119 hace resaltar la importancia del חֶסֶד divino en la vida del justo. El uso repetido de la expresión כְּחַסְדֶּךָ proclama por su parte el importantísimo papel de la bondad divina en las relaciones entre Dios y el hombre. En su sencillez, sin epíteto alguno que la refuerce, es una confesión de la inmensa bondad divina, lo mismo que en los casos en que la precede algún epíteto. Por eso David hace uso de ella aun en los momentos de aflicción más honda.

Recordemos aquel salmo, en que sintiéndose el real profeta escarnecido y agotado bajo el peso de la calumnia y la traición de quienes, al causar molestia, no son movidos del חֶסֶד como el justo [53], exclama: « Ayúdame, Señor Dios mío; sálvame כְּחַסְדֶּךָ » [54]. Es una sencilla evocación del חֶסֶד divino, que arranca ahora de una desgracia material y que en otras ocasiones había arrancado del recuerdo punzante del pecado contra Dios [55].

Versos antes de esta sencilla evocación del חֶסֶד divino tropezamos en el mismo salmo 109 con aquel desahogo, que, iniciando un cambio de estilo, sustituye en labios del salmista la maldición del enemigo por la súplica resignada: « Pero tú, Señor Dios, obra conmigo por razón de tu nombre; líbrame כִּי־טוֹב חַסְדֶּךָ ». No es posible dudar del sentido de חֶסֶד que, reforzado en este texto con la presencia de טוֹב, se centra decidido en la bondad–beneficio. Su contraste con la desoladora descripción que David hace de sus enemigos, a quienes desea incapaces de recibir חֶסֶד, porque lo fueron de darlo, fija más ese sentido de bondad–beneficio.

---

[53] Salm. 141, 5.

[54] Salm. 109, 26. Si Kittel, *Biblia*... atribuye a los LXX la lectura para él probable y preferible בְּרֹב חַסְדֶּךָ, es sin duda refiriéndose al Códice Sinaítico.

[55] Salm. 6, 5; 25, 7 ya antes estudiados.

Es un ciclo de ideas iniciado por el estico: « no haya para él מֹשֵׁךְ חֶסֶד », que, como su paralelo inmediato: « ni haya quien חוֹנֵן a sus huérfanos », se desarrolla enseguida en una serie de negaciones de favor hasta cerrarse con aquel: « porque no tuvo en cuenta עֲשׂוֹת חֶסֶד, sino que persiguió al mísero e indigente y al afligido de corazón para hacerle morir ». Ante este ausencia de חֶסֶד humano, que es falta de bondad y de favor, brilla con su luz benéfica el חֶסֶד divino, invocado « porque soy mísero e indigente », y reconocido como presente, « porque se puso (el Señor) a la diestra del indigente para salvar de los que juzgan de su vida » [56].

Notemos de paso en el primer estico del vers. 21 la evocación del *nombre de Dios* precedido de la partícula לְמַעַן. No es un caso aislado sino un recurso relativamente frecuente, con que en busca de una decisión favorable se pone en juego la misma gloria del Señor, su propio Ser divino [57].

En otras ocasiones, de la esencia divina expresada con el término שֵׁם, se pasa a algunos de los atributos [58], que, como צְדָקָה , חֶסֶד , טוּב [59], suelen considerarse por una parte influyendo más directamente en la concesión de beneficios, y por otra como algo que se identifica con el mismo Dios. De aquí que las simples fórmulas לְמַעַן חַסְדֶּךָ , כְּחַסְדֶּךָ encierren en su sencillez todo lo infinito de la bondad divina. Claramente se deduce de aquel final con que nuestro clásico *De profundis* abre el pecho del pecador

---

[56] Salm. 109, 12. 16-17. 21-22. 26. 31.

[57] Véase por ej. 1 Rey. 8, 41 ; Jer. 14, 7. 21. Salm. 25, 11.

[58] El vers. 27 del salmo 44 expresa en su segundo estico la misma idea del Salm. 6, 5. En uno y otro caso el texto hebreo repite la expresión לְמַעַן חַסְדֶּךָ que los LXX, sin duda por el recuerdo del שֵׁם אֱלֹהֵינוּ , וְשִׁמְךָ , בְּשִׁמְךָ de los versos 6, 9 — en este caso leyeron וּבְשִׁמְךָ — y 21 respectivamente, cambiaron en לְמַעַן שִׁמְךָ.

[59] Con צְדָקָה véase por ej. Is. 42, 21 ; con חֶסֶד Salm. 6, 5 ; con טוּב Salm. 25, 7. En el mismo sentido se emplea también el בְּרִית de las promesas: por ej. 2 Cr. 21,7.

arrepentido a la esperanza del perdón, y descubre horizontes de mesianismo a Israel. Su exhortación a esperar sin desfallecer arranca del hecho de « que con el Señor חֶסֶד ». Y completando su pensamiento sobre el alcance de ese חֶסֶד simplemente nombrado, añade: « Y con El redención abundante. Que El redimirá a Israel de todas sus culpas » [60].

Pero no faltan textos que directamente ponen de relieve con algún nuevo matiz este último aspecto. Tal sucede según Zorell en el citado vers. 21 del Salmo 109. De hecho, son muchos los que a la lectura del texto hebreo כִּי־טוֹב חַסְדֶּךָ prefieren la del Targum כְּטוּב חִסְדָּךְ [61]. Ya en salmo 69, 17 había hecho acto de presencia esta expresión hebrea, ante la cual los comentaristas han preferido también la variante introducida en el Salmo 109. Constituyendo una excepción, Calès en su estudio del texto escribe a propósito del כְּטוּב, que, admitido, para el salmo 109, se ha querido también introducir en el Salmo 69, 17: « Tal cambio, sin embargo, no se impone ». Así lo han creído también los Profesores del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, que acertadamente han dado en uno y otro pasaje la siguiente traducción del texto hebreo: « Quia benigna est gratia (misericordia) tua... ».

A través de tal expresión ve David el desarrollo de la bondad divina, que parte de la misericordia–sentimiento para desembocar en una tal misericordia–beneficios, que de ella podrá decir cuando, en peligro su vida, se sienta feliz a la sombra de las alas del Señor: « Porque mejor es חַסְדֶּךָ que la vida, te alabarán mis labios » [62].

---

[60] Salm. 130, 7-8.

[61] Véanse por ej. B. Duhm, *Die Psalmen...* p. 254; F. Baethgen, *Psalmen*, p. 333; E. Briggs, *The Book...* p. 372; H. Gunkel, *Die Psalmen...* p. 480; H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen...* p. 360; J. Calès, *Le libre des Psaumes...* p. 331, que lo admite como razonable; J. Prado, *Nuevo Salterio*, p. 608, que sin embargo en el salmo 69, 17 sigue a Calès y al *Liber Psalmorum*.

[62] Salm. 63, 4. Se alude en el título de este salmo: « cuando estaba en el desierto de Judá », a la persecución de Saúl — 1 Sam. 23, 14 —, o a la de Absalón — 2 Sam. 15, 23. 28 —.

Zorell en su Diccionario hebreo parece indicar tanto para el Salmo 69 como para el 109 la lectura כְּרֹב חַסְדֶּךָ [63]. No creo que esto sea necesario; aunque cierto, encajaría muy bien en el salmo 69, 17 cuyo texto íntegro sería como sigue: « Oyeme, Señor כְּרֹב חַסְדֶּךָ, vuélvete a mi כְּרֹב רַחֲמֶיךָ ». En este caso tendríamos un ejemplo más que, como otros pasajes de los salmos ya estudiados, presentaría el חֶסֶד divino con el matiz especial de grandeza y amplitud, con que se describió en la fórmula sinaítica [64].

También a Jeremías y al pueblo desgraciado y sin patria alentaba el recuerdo del gran חֶסֶד divino. Partiendo del principio general de que: « טוֹב יְהוָה para los que en El esperan, para el alma que le busca », exhorta a mantener la esperanza « porque el Señor no desecha para siempre, sino que si aflije, וְרִחַם כְּרֹב חֲסָדָו » [65].

Este matiz de grandeza es el mismo que en otros términos fijaron en diversas ocasiones las palabras del salmista. David, a quien ya antes hemos oído suplicar primero al Señor: « הַפְלֵה חֲסָדֶיךָ tú, que salvas de los adversarios a quienes se acogen a tu diestra » [66], y agradecer más tarde « porque הִפְלִיא חַסְדּוֹ לִי en ciudad fortalecida » [67], ha presentado el חֶסֶד divino como algo maravilloso, como una muestra extraordinaria del poder del Señor.

No es la primera vez que apunta tal relación entre חֶסֶד y la raiz פלא. Ya en el canto de Moisés después del paso del mar rojo, vimos cómo el Dios עֹשֵׂה פֶלֶא se confundía con el Dios que « condujo a su pueblo בְּחַסְדֶּךָ ». No se trata de un fenómeno de

---

[63] F. Zorell, *Lexicon hebraicum...*, 256. En cambio en su *Psalterium ex hebraico latinum*. Roma 1938² ha leído כִּי־טוֹב en el Salm. 69, 17, y כְּטוּב en el 109, 21.

[64] Véanse los salmos 5, 8; 51, 3; 106, 45.

[65] Lam. 3, 25. 31-32. En el vers. 25 en vez del לְקַוָּו del T. M. — לְקַוּוֹ en K-, se sigue la lectura לְקַוָּיו del Q, los LXX y la Vet. Latina. En el vers. 32, K Orient. tiene חַסְדּוֹ; el Q Orient y el K Occid. חַסְדָּיו.

[66] Salm. 17, 7.

[67] Salm. 31, 22.

sinonimia, sino simplemente de un caso en que el חֶסֶד — bondad se refleja sobre el hombre como algo que supera la providencia ordinaria de beneficios y favores del Señor, pero que no, por tener a su servicio la omnipotencia divina, deja de ser bondad.

Aunque ya antes se trató de este punto a propósito del citado texto del Exodo, recordemos sin embargo el pasaje, en que David alude agradecido a uno de los momentos de su azarosa vida de persecución por parte de Saúl. Una nueva intervención del Señor le hace exclamar ante el recuerdo de contínua y extraordinaria providencia: « Pero yo cantaré עֻזֶּךָ y de mañana alabaré חַסְדֶּךָ, porque tú fuiste mi lugar de refugio y mi amparo en el día de la angustia. A tí, עֻזִּי, dirigiré mis salmos, porque eres Dios, mi lugar de refugio, mi Dios, חַסְדִּי » [68].

Se da, pues, en la liberación de David un doble elemento: חֶסֶד y עֹז. Uno y otro juegan su papel peculiar; pues mientras el primero es la bondad de Dios para con David, el segundo, al al servicio del חֶסֶד divino, deshace providencialmente los planes de los perseguidores del real Profeta. Así se deduce de las palabras del propio David contenidas en los vers. 9-12 del mismo salmo 59: « Pero tú, Señor, te ríes de ellos, te burlas de todas las gentes. A tí miro, עֻזִּי, porque eres, Dios, mi lugar de refugio. Mi Dios, חַסְדִּי me previene, Dios hará que mire triunfante à mis enemigos. No los mates, porque no lo olvide mi pueblo, hazlos andar בְּחֵילְךָ errantes y abatidos, Señor, nuestro escudo » [69].

---

[68] Salm. 59, 17-18.

[69] En la traducción de la primera parte del vers. 12 seguimos con A. Vaccari, *I Salmi*... p. 222 el T. M. J. Calès, admitiéndola como posible, pero no natural, traduce : « Dios, tu les matarás (siguiendo — dice — una sugestión de M. l'abbé Vander Heeren), para que no sirvan de escándalo a mi pueblo » (adoptando la lección de Landersdorfer y F. Wutz, acomodada a la de la Pešita: « ne seducant populum meum ». A. J. Calès ha seguido sustancialmente en su traducción el *Liber Psalmorum*. En cuanto a los términos עֹז y חֶסֶד de los vers. 10 y 11 hemos seguido esta última versión leyendo no עֻזּוֹ sino עֻזִּי con muchos manuscritos y ver-

Ya varias veces hemos aludido al salmo 86, que además de reproducir íntegra la fórmula sinaítica, en el vers. 13 pone en labios de David la siguiente confesión agradecida: « Porque חַסְדְּךָ hacia mí גָּדוֹל, has salvado mi vida del profundo infierno ». Es el mismo sentimiento que brota incontenible de su pluma en la meditación reposada, que en el salmo 103 hace sobre las dulces consecuencias de dicha fórmula.

Lo que más tarde había de desear para el pueblo atribulado otro de los salmistas cuando suplicaba: « Cambia, Señor, — ¿hasta cuándo? — y compadécete de tus siervos. Sácianos pronto חַסְדֶּךָ para que todos nuestros días nos alegremos y gozemos... Sea sobre nosotros el favor — נֹעַם — del Señor nuestro Dios » [70], lo palpa David en la trama de su vida y en la historia de Israel. El agradecimiento que fluye de su corazón ya desde los primeros estícos para desbordarse como torrente al final del salmo, se apoya seguro en los beneficios del Señor. El es — se dice a sí mismo — « quien perdona todas tus culpas, y cura todos tus males; quien rescata tu vida del sepulcro, quien te corona חֶסֶד וְרַחֲמִים; quien בַּטּוֹב sacia tus deseos, de modo que renueves como águila tu juventud. El Señor hace צְדָקָה וּמִשְׁפָּטִים a todos los oprimidos ».

Bastaba lo dicho para señalar la grandeza de la bondad divina; pero David siente el alcance sin límites de la fórmula sinaítica, que en ese momento acude a su memoria y sigue tocando cimas en la bondad del Señor: « No nos ha tratado según nuestros pecados, ni retribuído según nuestras culpas; sino que cuanto el cielo se alza sobre la tierra, גָּבַר חַסְדּוֹ sobre los que le temen. Cuanto dista el oriente del poniente, tanto alejó de nosotros nuestras culpas. Como el padre רִחַם sobre sus hijos, el Señor רִחַם sobre

---

siones, y חַסְדִּי en vez de חַסְדּוֹ con Q., muchos manuscritos, S. Jerónimo y Targum. Igualmente seguimos su lectura אֱלֹהַי que es la de dos manuscritos y los LXX, en vez de אֱלֹהֵי.

[70] Salm. 90, 14. 17.

los que le temen, porque sabe de qué hemos sido formados, y recuerda que somos lodo ». Esta alusión a la miseria humana suscita en él el pensamiento de la eternidad divina, que al presente concreta en uno de los atributos del Señor : « Pero el חֶסֶד del Señor va de eternidad a eternidad sobre los que le temen, וְצִדְקָתוֹ hasta los hijos de los hijos para los que guardan su pacto, y recuerdan sus mandamientos para cumplirlos » [71].

Es difícil encontrar otro salmo en que el חֶסֶד divino más se explaye a través de toda la gama de bondad y beneficio. Aquí es con el Dios הַסְּלִיחָה, amor que perdona ; con el Dios הַגּוֹאֵל, amor que alarga la mano y libra de la muerte ; con el divino רַחֲמִים, amor entrañable de padre. Del חֶסֶד, pues, que es amor y misericordia-afecto, se pasa al חֶסֶד — beneficio derramado a manos llenas ; y bajo este aspecto חֶסֶד se da también la mano con el טוּב divino que es favor generoso ; con los divinos צְדָקָה y מִשְׁפָּט, de cuya orientación en el sentido de bondad no puede dudarse en nuestro caso.

La presencia junto al חֶסֶד de רַחֲמִים y sobre todo de סְלִיחָה con su peculiar matiz de perdón de los pecados, hace muy difícil la posición de quienes por principio niegan a חֶסֶד el significado de gracia, don, benevolencia. N. Glueck lo ha visto y en tales ocasiones ha tratado de salvar este aspecto de חֶסֶד, pero con indecisión y echando inmediatamente paso atrás. El que Dios conceda su חֶסֶד sólo a los que cumplen su pacto, nada hace cambiar el aspecto de amor y bondad en חֶסֶד, a no ser que quiera concederse que por el mismo motivo רַחֲמִים , טוּב . . . dejan de ser bondad y amor para convertirse en correspondencia obligada o fidelidad [72].

---

[71] Salm. 103, 3-6. 10-14. 17-18.

[72] Puede verse la posición a mi parecer indecisa de N. Glueck, *Das Wort Ḥesed...*, p. 47-50 cuando a propósito de diversos pasajes encuentra a חֶסֶד íntimamente relacionado con רַחֲמִים y סְלִיחָה.

E) **Ambiente de lucha.**

En el salmo 18, algunas de cuyas facetas quedan ya antes estudiadas, ha sintetizado David la historia de una vida, tantos veces en peligro y otras tantas providencialmente salvada. La trama de esta historia, recogida a lo largo de una extensa parte central del salmo, va encuadrada en un prólogo y un epílogo de idéntico sabor proteccionista. A guerra victoriosa defensivo-ofensiva suenan los primeros versos del prólogo en labios de David. Intimamente reconocido a la ayuda del Señor, exclama: « Entrañablemente te amo, Señor, mi fuerza; Señor, mi roca, mi ciudadela y mi libertador, mi Dios, mi peñasco al que me acojo, mi escudo, y cuerno de mi salvación, mi asilo. Invoco al Señor digno de alabanza y quedo a salvo de mis enemigos ». En el epílogo, donde se recoge el eco de este himno religioso-militar, hay un último verso que concreta en el término חֶסֶד toda aquella gama de matices encerrados en la invocación inicial. « Por eso — dice David — te celebraré entre las gentes, y entonaré salmos a tu nombre, siendo El el que da al rey grandes יְשׁוּעוֹת y concede חֶסֶד a su ungido, a David y a su descendencia para siempre » [73].

No puede dudarse de que a través de esas grandes יְשׁוּעוֹת, de esas grandes victorias sobre los enemigos, con que el Señor ha respondido a quien al principio le rogaba verse libre — אִוָּשֵׁעַ — de ellos, enlaza el חֶסֶד final con el: « Señor, mi fuerza, mi roca... » de los primeros versos.

En otra ocasión de peligro, muy probablemente la revuelta de Absalón, de nuevo el חֶסֶד divino se encuentra al final de un salmo, que comienza como el anterior con aquella invocación de sabor guerrero, aunque más mitigado, repetida con alguna pequeña variante y como estribillo al comienzo de la segunda parte del salmo: « Sólo en Dios descansa mi alma, de El יְשׁוּעָתִי, El solo

---

[73] Salm. 18, 2-4. 50-51.

es mi roca וְיִשׁוּעָתִי, mi lugar de asilo; jamás vacilaré ». Es un hablar del que está seguro, que David no corrige, sino que aún acentúa más cuando al final del salmo tiende un puente de paso entre el חֶסֶד divino y la invocación de los primeros versos: « Una cosa ha dicho el Señor, dos son las que he oído: que de Dios es עֹז y del Señor חֶסֶד; que Tú das a cada cual según sus obras » [74].

Es puente que David tiende de nuevo, y entonces más íntimo y apretado, cuando, al verse libre una vez más de las manos de Saúl, cierra uno de sus salmos con el siguiente final agradecido: « Pero yo cantaré עֻזֶּךָ, y a la mañana aclamaré חַסְדֶּךָ; que me llegaste a ser lugar de asilo, y de defensa en el día de mi angustia. Quiero, עֻזִּי, entonarte salmos, porque eres, oh Dios, mi lugar de asilo, mi Dios, חַסְדִּי ». Así habla David, mientras a su escondrijo llegan las voces de los emisarios de Saúl, que en un segundo asalto a la casa de su esposa, « tornan a la tarde, y ladran como perros mientras recorren la ciudad » [75].

Había precedido otro primer intento, cuyo fracaso inspiró sin duda a David su doble estribillo sobre sus enemigos–perros y sobre su Dios–asilo. En los versos 7-8 los ve por vez primera recorrer a la tarde la ciudad, haciendo resonar sus calles con ladridos y blasfemias provocativas. Cuando al fondo de ese cuadro descubre la imagen del Señor, que ríe despectivo ante aquellos alardes como ante cosa de juego, cobra aliento y exclama en los versos siguientes: « A tí acudo, עֻזִּי, porque Tú, oh Dios, eres mi asilo, mi Dios, חַסְדִּי ».

Según la traducción de estos versos, que es la seguida en su versión por el Liber Psalmorum, el חֶסֶד divino acusa una modalidad nueva dentro de la tónica general de su sentido ordinario. Teodoreto la reconoce en el Dios *fuente de la misericordia,* así confesado por boca de David: « Siempre he gozado de tu ayuda y por tu providencia logré huir lo males que se echaban encima.

---

[74] Salm. 62, 2-3. 6-7. 12.

[75] Salm. 59, 15-18.

Οὗ δὴ χάριν σὲ μόνον οἶδα Θεὸν, καὶ σὲ πηγήν ἐλέους καὶ φιλανθρωπίας καλῶ » [76]. La interpretación fluye sin tropiezos, y refleja la que el propio David hace de expresiones que, como יִשְׁעִי, יְשׁוּעָתִי, כְּבוֹדִי, son paralelas a nuestra invocación חַסְדִּי.

En el salmo 62 antes citado escribe David completando la repetición de su estribillo, donde יְשׁוּעָתִי ha sonado entre otras invocaciones: « En Dios está יִשְׁעִי וּכְבוֹדִי; la roca de mi fortaleza, mi lugar de refugio está en Dios » [77]. La equivalencia entre el Dios invocado como יִשְׁעִי, יְשׁוּעָתִי, y el Dios en quien está יִשְׁעִי, יְשׁוּעָתִי, descubre en las primeras dos invocaciones e indirectamente en nuestro חַסְדִּי la presencia de Dios como fuente de salvación y beneficios.

Aunque menos frecuente que la de יִשְׁעִי y יְשׁוּעָתִי, todavía la huella de חַסְדִּי ha quedado marcada en otro salmo que, atribuído en el título a David, puede acaso considerarse en su primera parte como una síntesis del salmo 18. Su invocación inicial, de un sabor guerrero aún más acentuado, ofrece sin embargo alguna variante de interés para nosotros.

Un gran favor, o una serie de favores extraordinarios ha empujado sin duda aquel comienzo, que pudiera llamarse un bullicio de entusiasmo y agradecimiento: « Bendito el Señor, mi roca, que adiestra mis manos a la lucha, a la batalla mis dedos. חַסְדִּי y mi ciudadela, mi lugar de asilo y mi libertador, mi escudo y en quien me refugio, quien me somete mi pueblo » [78]. Si comparamos esta invocación con la del Salmo 18, nos encontramos entre otras variantes con la sustitución de סַלְעִי por el חַסְדִּי actual. El fenómeno puede considerarse como nuevo, si se tiene en cuenta que el doble חַסְדִּי del salmo 59 deja algún portillo para la lectura

[76] MG. 80, 1316.

[77] Salm. 62, 8.

[78] Salm. 144, 1-2. En vez del עַמִּי del T. M. y los LXX, han leído עַמִּים como en el salm. 18, 48 muchos MSS, Aq., S. Jerón., la Peš. y el Targ.

de חַסְדּוֹ. De aquí la decisión con que muchos a toda costa han intentado la desaparición de חַסְדִּי, hacia el que otros por el contrario han mostrado más tolerancia, y aun simpatía.

Así Kirkpatrick admite como no improbable la lectura חִזְקִי o סַלְעִי [79], pero sin rechazar de plano, según lo hace Calès, el חַסְדִּי del T. M. al que prefiere ver sustituído, o mejor aún cancelado como sucede en la Peš. [80]. Briggs por el contrario, que, como después Kittel en su Biblia, recoge primero con los nombres de sus patrocinadores los cuatro sustitivos propuestos — מַחֲסִי , חָזְקִי , חָסְנִי , סַלְעִי —, por lo inadaptado de חַסְדִּי a los siguientes términos, añade: « Pero todos éstos — los cuatro epítetos que en el texto siguen a חַסְדִּי — son realmente glosas, y la parte complementaria del primer verso es וּבוֹ חָסִיתִי, bien adaptado a חַסְדִּי » [81]. Herkenne, sin aludir siquiera a la posibilidad de sustitución, mantiene con Glueck la lectura del T. M., y como él, como Kirkpatrick y Briggs, lanza una llamada a un texto de la profecía de Jonás [82].

Encerrado en el vientre del cetáceo, el profeta ha trazado su plan y el resultado de su oración en los siguientes términos: « Desde mi estrechez clamé a Yahveh y El me respondió; desde el vientre del Sheol grité y Tú oíste mi voz ». Previendo, por tanto, el feliz desenlace de su desgracia, al final de su oración se vuelve a Yahveh y, alma agradecida y noble, proclama: « Los que siguen הַבְלֵי־שָׁוְא, abandonan חַסְדָּם. Pero yo he de ofrecerte un sacrificio al son de la alabanza, he de cumplir lo que ofrecí con voto » [83].

En su breve pero atinado comentario de este pasaje, contrapone Nowack la expresión הַבְלֵי־שָׁוְא — ídolos inútiles — con

---

[79] A. Kirkpatrick, *The book*... p. 808.
[80] J. Calès, *Le livre*... II, p. 590.
[81] E. Briggs, *The book*... p. 525.
[82] Herkenne, *Das Buch*... p. 444. N. Glueck, *Das Wort*... p. 61.
[83] Jon. 2, 3. 9-10.

חַסְדָּם, y considera este último término como la denotación de Yahveh en cuanto fuente y compendio de todos los bienes [84]. Es la explicación tenida como la más aceptable por O. Lanchester [85], y que en sus trazos sustanciales había ya dado por verdadera y común C. de Castro, a pesar de otras interpretaciones recogidas también por él en su comentario [86]. Conforme a ella escribe S. Jerónimo: « Licet offensa sit misericordia, quam nos possumus intelligere ipsum Deum, tamen eos qui custodiunt vanitates, non relinquit, non detestatur, sed expectat ut redeant; illi vero stantem misericordiam et ultro se offerentem, sponte propria derelinquunt » [87].

Sin pretender hacer recuento de cuantos autores mantienen la lectura de חַסְדָּם, puede decirse que ésa ha sido la tendencia ordinaria, con preferencia dentro de ella a explicar el sufijo de חֶסֶד más en sentido pasivo que en activo, de modo que sea Yahveh quien realice, o en quien se contenga el חֶסֶד [88]. Sin embargo en su comentario a Jonás, J. Bewer, aun admitida la posibilidad de esta lectura y de esta interpretación, apunta con Martí como probablemente original la lectura מַחֲסִיהֶם [89], fuera de la cual propone Kittel en su Biblia Hebraica otra segunda: מַחְמַדָּם.

No vamos a poner en duda que cualquiera de estas dos sustituciones podría encajar muy bien en el contexto; pero no es menos indudable que tampoco desentona el término de nuestro texto hebreo. Como además no existe en este caso esa especie de pie forzado, que en el Salmo 144 pudiera aconsejar el cambio de

---

[84] W. Nowack, *Kleine Propheten*. Göttingen, 1903, p. 198.

[85] O. Lanchester, *Obadiah and Jonah*. Cambridge, 1918, p. 63.

[86] C. de Castro, *Commentarium in duodecim Prophetas*. Lugduni, 1615, p. 275.

[87] ML. 25, 1192.

[88] Véanse por ej. además de los citados, F. Ribera, G. Sanchez, Keil, A. Van Hoonacker, Knabenbauer-Hagen en sus comentarios a este pasaje.

[89] J. Bewer, *A Critical an Exegetical Commentary on... Jonah*. Edimburg, 1912, p. 47.

חַסְדִּי por מַחֲסִי ante el agobio de términos sinónimos; y por otra parte la lectura del texto hebreo actual, conservada en todas las versiones, ofrece por su menos frecuencia y mayor dificultad el mínimum de posibilidades para una equivocación o corrección por parte del copista, creo que no es preferible sustitución alguna.

Son razones estas últimas que van igualmente a favor del חַסְדִּי del salmo 144 acertadamente conservado en el Liber Psalmorum, y anteriormente mantenido por Zorell en su diccionario hebreo. El חֶסֶד divino recibe con esto una nueva entonación: paralelo a los clásicos יְשׁוּעָתִי o יִשְׁעִי y con un sentido de profundidad casi idéntico, חַסְדִּי como invocación, y en su grado el אֱלֹהֵי חַסְדִּי del salmo 59 — si ya no se prefiere אֱלֹהֵי חַסְדִּי —, sigue tenso la línea marcada en la fórmula sinaítica, apuntando decidido hacia la fuente de toda bondad y de todo beneficio.

Esta visión del Señor, identificado con la generosidad y el amor siempre dinámicos, es la que cada mañana arranca de labios de David aquella exclamación: « Quiero cantar חֶסֶד וּמִשְׁפָּט, Señor, quiero entonar himnos »[90]. Es un querer superarse en el cumplimiento de sus deberes de rey, teniendo delante la imagen de quien, en sus relaciones con los hombres, es todo bondad e inclinado siempre a favorecer.

F) **Proyección de חֶסֶד en la eternidad.**

El pueblo israelita vivía su época propia pero sin olvidar el pasado ni perder de vista el porvenir. Esta visión integral de la historia de Israel, con el desarrollo de todas sus fases en torno a la promesa divina, da a la literatura bíblica un cierto sabor de eternidad. Y como esa promesa es esencialmente חֶסֶד y אֱמֶת, de aquí que ese eco de eternidad se alce potente y variado en la celebración de esos dos atributos divinos. Bajo este aspecto no

---

[90] Salm. 101, 1.

son raros, como más adelante veremos, los textos en que las notas de grandeza y eternidad recaen simultáneamente sobre חֶסֶד y אֱמֶת en esticos paralelos.

Fuera de estos casos, también el חֶסֶד divino, independente y solo, reviste ese matiz. Esto no impide que el salmista ante los agobios personales pueda reflejar con frecuencia la nota de lo personal y lo presente: lo hemos visto y basta para comprobarlo aludir ahora a unos cuantos pasajes antes no recogidos. Así David en aquel salmo idílico, donde ha pintado al Señor como pastor cuidadoso y huesped delicado, exclama en un final consolador y personalísimo: « Ciertamente טוֹב וְחֶסֶד me seguirán todos los días de mi vida » [91].

Esta restricción a lo presente y personal acaso aparezca aún más acentuada en aquellos textos en que la realización del חֶסֶד se presenta ligada al término בֹּקֶר que, ya interpretado en el sentido sustantivo de. *mañana,* ya en el adverbial de *pronto,* suena siempre a una cierta limitación de tiempo.

El autor del salmo 90, que según el título es Moisés, pedía para sí y sus contemporaneos: « Sácianos בַּבֹּקֶר con tu חֶסֶד para que todos nuestros días nos alegremos y gocemos » [92]. Aun teniendo en cuenta el denso ambiente de felicidad, que en este verso y los siguientes hace vislumbrar tiempos mesiánicos, no puede dudarse del carácter temporal y de ocasión del חֶסֶד suplicado.

Es el mismo carácter de circunstancias y apremio con que David se revela en aquella súplica: « Oyeme pronto, Señor; mi espiritu desfallece... Hazme בַּבֹּקֶר sentir חַסְדֶּךָ porque en tí confío » [93], y con que el levita lejos del templo se acoge al Señor, su salvación y fortaleza: « De día me da Dios חַסְדּוֹ, y en la noche conmigo el canto, una oración de alabanza, al Dios vi-

---

[91] Salm. 23, 6.
[92] Salm. 90, 14.
[93] Salm. 143, 7-8.

viente » [94], a ese mismo Señor que cada día recibe el agradecimiento del David perseguido: « Pero yo cantaré tu fortaleza y aclamaré לַבֹּקֶר חַסְדֶּךָ » [95], y del David rey: « Quiero cantar חֶסֶד וּמִשְׁפָּט, quiero ensalzarte a tí, Señor » [96].

Por encima de este חֶסֶד divino, personal y de circunstancias, David ha mirado ensanchando horizontes. El חֶסֶד divino ha dejado muy grabadas sus huellas en la historia de Israel, para que puedan borrarse fácilmente. En ellas tenía David fijos los ojos cuando pedía al Señor: « Acuérdate, Señor, רַחֲמֶיךָ וַחֲסָדֶיךָ que son מֵעוֹלָם » [97]. Al hablar de este modo David, tenía presente la providencia maravillosa, el tejido de favores y prodigios con que Dios había querido intervenir en la vida de su pueblo, principalmente desde su salida de Egipto hasta su definitiva instalación en Palestina. El término עוֹלָם con capacidad para orientarse o hacia el *pasado inmemorial* o el *futuro sin interrupción,* lo hace en este caso en la primera de las direcciones en el mismo sentido señalado más tarde por Etán ezraíta cuando, aludiendo a la promesa davídico-mesiánica preguntaba al Señor: « ¿Dónde están, Señor, חַסְדֶּיךָ הָרִאשֹׁנִים que juraste a David בֶּאֱמוּנָתֶךָ » ? [98].

Lo contrario sucede en aquel texto, donde David para poner de relieve la causa de su seguridad en medio de la desgracia escribe: « Yo en cambio como olivo lozano en la casa de Dios confío חֶסֶד de Dios עוֹלָם וָעֶד » [99]. El real profeta mira a un futuro sin límites y refuerza el alcance de עוֹלָם con su sinónimo עַד, usando una fórmula propia de los salmos, y cuya aplicación a

---

[94] Salm. 42, 9.
[95] Salm. 59, 17.
[96] Salm. 101, 1.
[97] Salm. 25, 6.
[98] Salm. 89, 50. De עוֹלָם escribe gráficamente M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs.* Paris, 1909, p. 162: « Significa el tiempo considerado en su masa misteriosa del pasado o del porvenir ».
[99] Salm. 52, 10.

Dios y su reino la coloca directamente en el campo de la eternidad [100].

Y este eco de eternidad en torno al חֶסֶד divino es el que se recoge también en los primeros versos del Salmo 89, todo él ambientado en la idea de una promesa que nunca faltará: « Porque has dicho: עוֹלָם חֶסֶד... ». Alentado con el recuerdo de esta promesa y de las realidades pasadas Etán ezraíta se adelanta a responder en el mismo tono: « Quiero cantar חַסְדֵי יְהוָה עוֹלָם, quiero con mis palabras dar a conocer לְדֹר וָדֹר אֱמוּנָתֶךָ » [101].

La unión del pasado inmemorial y del futuro sin límites nos la ofrece el propio David, cuando contraponiendo en un pasaje ya antes alegado, el חֶסֶד divino a la caducidad humana escribe: « Pero el חֶסֶד del Señor מֵעוֹלָם וְעַד־עוֹלָם sobre los que le temen » [102]. Y con luz de eternidad ilumina Asaf este חֶסֶד divino cuando en un profundo soliloquio–coloquio dice: « Pienso en los días מִקֶּדֶם, recuerdo los años עוֹלָמִים. ¿Acaso לְעוֹלָמִים nos arroja el Señor, y no volverá a mostrarse propicio? ¿Ha cesado לָנֶצַח חַסְדּוֹ, vino a menos la promesa לְדֹר וָדֹר? » [103].

G) **Influjo de una fórmula.**

Cuando Jeremías profetiza en nombre del Señor la restauración de Israel, dice augurando al pueblo días de gozo: « En este lugar del que vosotros decís: Es un desierto sin hombres ni bestias; en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén desiertas, sin hombres, sin habitantes y sin bestias, todavía se oirán voces de júbilo y voces de alegría, los cantos del esposo y los cantos de

---

[100] Se aplica a Dios en Salm. 10, 16; 45, 7; 48, 15. En Salm. 21, 5; 104, 5 al igual que en nuestro texto se aplica al hombre, o al mundo. Paralela a la expresión עוֹלָם וָעֶד es aquella otra לְעוֹלָם וָעֶד que sólo en Ex. 15, 18 se aplica a la duración sin límites del reino de Dios.

[101] Salm. 89, 2-3.

[102] Salm. 103, 17.

[103] Salm. 77, 6-8.

la esposa, las voces de los que dicen: Alabad al Señor de los ejércitos

כִּי־טוֹב יְהוָה

כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ

de los que llevan su oblación a la casa de Yahveh; porque yo, dice Yahveh, haré la restauración de la tierra como estaba en un principio » [104].

El origen de esta fórmula litúrgica sube hasta los tiempos de David; y si de antes no nos es conocida como fórmula fija, no por eso deja de aletear en épocas anteriores, como ya pudimos comprobarlo en el canto de Moisés después del paso del mar rojo. Ahora sin embargo, nos interesa estudiarla en cuanto tal fórmula fija de la oración litúrgica. Y bajo este aspecto aparece por vez primera cuando trasladada el arca a Jerusalén, « David puso delante del arca del Señor quienes de entre los Levitas sirviesen, recordasen, agradeciesen y ensalzasen al Señor Dios de Israel ». Y queriendo por sí mismo fijar el modelo de oración para estos actos litúrgicos, compuso un himno de alabanza y acción de gracias, y encomendó su primera ejecución a Asaf y sus hermanos [105].

No puede dudarse que en este himno David daba en forma plástica lo pretendido en la institución de los cantores sagrados: transmitir el recuerdo de los beneficios recibidos, excitar el agradecimiento y hacer del Señor el centro único de la vida nacional. En torno al verbo ידה que, en el significado de reconocido hacimiento de gracias de su forma Hif., señala el fin específico de la función musical en el Templo, se agrupan insistentes y densos los términos que preparan o dan intensidad a esa acción de gracias: el recuerdo doméstico de los beneficios nacionales, la propaganda extranacional del único Dios verdadero, los cantos de alegría a

---

[104] Jer. 33, 10-11.

[105] 1 Cr. 16, 4. 7. Aunque la redacción de este último vers. resulta por lo concisa un tanto oscura, el sentido es claro. Véase F. Hummelauer, *In I. Paralip.* París, 1905, pp. 272-273.

voces solas o acompañados de instrumentos músicos, las postraciones y los sacrificios. Son arroyos que al fin desembocan en el הוֹדוּ לַיהוָה con que el himno se abre en labios de los cantores, fieles al poeta que se lo entregó לְהַדוֹת לַיהוָה [106].

Esta efusión de entusiasta agradecimiento culmina en aquel vers. 34 que da entrada a la oración final del himno:

הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב

כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ

David en el centro de la historia judía ve sobre su pasado y vislumbra sobre su porvenir el mismo trazado providencial, que, abierto con el pacto de los patriarcas, va a recibir muy pronto un nuevo impulso con la promesa davídico-mesiánica. Ante esta doble perspectiva el חֶסֶד divino se agiganta y lo llena todo. De punta a punta la historia del pueblo es la historia de las bondades del Señor, que a boca llena puede ser proclamado como טוֹב, bueno en sí y bueno en sus manifestaciones de favor, en la seguridad de que esa bondad-sentimiento y esa bondad-obra inundarán el porvenir como inundaron el pasado. La fórmula entra en la liturgia judía como una fórmula fija y oficial. De boca en boca correría el estribillo sagrado entre los cantores del Templo nominalmente designados לְהַדוֹת לַיהוָה כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ [107].

Como puede verse, este último pasaje ofrece una fórmula abreviada de la anterior aunque sustancialmente idéntica: de una y otra ofrecerá ejemplos la liturgia judía a partir de los tiempos de Salomón. Con ocasión del traslado del arca al nuevo Templo, el entusiasmo religioso desbordado no acertaba a salir de la fór-

---

[106] El Himno de 1 Cr. 16, 8-36 equivale a los salmos 105, 1-15 (vers. 8-22); 96 (vers. 23-33); 106, 1. 47-48 (vers. 34-36). Las variantes véanse recogidas en F. HUMMELAUER, *In I Paralip.*, p. 274. En cuanto al empleo de términos relacionados con ידה, recordemos זָכַר, ספר, הלל, זמר, שׁיר...

[107] 1 Cr. 16, 41.

mula davídica. Acompañado de toda clase de instrumentos, el coro de cantores la repetía incansable,

בְּהַלֵּל לַיהוָה כִּי־טוֹב

כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ [108].

No hay duda que en este estico encerró David el tema central de los himnos que compuso para ser cantados oficialmente por los levitas en honor del Señor. Lo vimos ya antes y expresamente el Cronista nos lo dice al hablar de la dedicación del Templo salomónico: « Los sacerdotes asistían en sus ministerios, y los levitas con los instrumentos músicos de Yahveh, que había hecho el rey David

לְהֹדוֹת לַיהוָה

כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ » [109].

La masa de los fieles no podía asistir indiferente al canto de esos himnos sagrados. Ya a propósito de las fiestas de la dedicación del Templo escribe sobre este particular el Cronista: « Todos los hijos de Israel viendo bajar el fuego y la gloria del Señor sobre el Templo, cayeron rodilla en tierra sobre el pavimento y le adoraron

וְהוֹדוֹת לַיהוָה כִּי־טוֹב

כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ » [110].

Este rasgo de la inauguración del Templo salomónico se repite en aquella otra inauguración del Templo postexílico. En ella los sacerdotes y levitas, fieles a la tradición davídica, entonan al son de sus instrumentos músicos un himno clásico ensalzando y alabando

לַיהוָה כִּי־טוֹב

כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ

---

[108] 2 Cr. 5, 13.
[109] 2 Cr. 7, 6.
[110] 2 Cr. 7, 3.

y el pueblo, que alrededor del Templo se siente de nuevo dueño de sí como nación independiente, repite agradecido el estribillo ensalzando al Señor ante el nuevo Templo, centro y símbolo de su nacionalidad recuperada gracias al Señor [111].

Este estribillo sagrado, exponente del espíritu de agradecimiento que animaba la oración oficial de Israel, no podía faltar en la plegaria litúrgica de los salmos. Cuatro son los que nos le han transmitido, y en todos ellos su colocación en el primer verso habla de tema central, que ha de desarrollarse a lo largo de todo el himno. La fórmula compuesta por David había superado las vicisitudes del destierro: durante él y en los años que le siguieron sonó uniforme en labios de los cantores religiosos:

הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב

כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ [112].

En los dos primeros de los cuatro salmos el חֶסֶד divino se desarrolla decidido y fecundo en un idéntico doble ambiente: trato milagroso de favor por parte del Señor y caídas hasta el fondo en el agradecimiento por parte del pueblo. Frente a estas caídas el חֶסֶד divino, que a través de Abraham debía llegar hasta Israel, sufría un corte, y sólo un nuevo esfuerzo de ese חֶסֶד, un generoso acto de perdón divino כְּרֹב חַסְדֶּךָ podía reanudarle. Por eso en el retorno a las relaciones normales con Israel, Dios es descrito por el salmista como טוֹב, como Señor de חֶסֶד eterno, que en cuanto tal, en cuanto Dios benévolo y salvador, בִּרְצוֹן, בִּישׁוּעָתֶךָ pone al

---

[111] Esd. 3, 10-11. La fórmula en este caso presenta una variante accidental en le expresión עַל־יִשְׂרָאֵל que sigue a חַסְדּוֹ.

[112] Salm. 106, 1; 107,1; 118, 1. 29; 136, 1. Sin pretender fijar con toda exactitud los detalles de tiempo, lugar etc. de la composición de estos salmos, como algunos lo han pretendido (véase por ejemplo en J. Calès, *Le livre*... II, pp. 406-407 a propósito del salmo 118), puede asignárseles en general época exílica o postexílica, aunque los salmos 106 y 107 se resistan un tanto a perder por completo la paternidad davídica. Véase lo que dice el propio J. Calès, II, pp. 288.304.

servicio de su pueblo el poder de su brazo, sus maravillas, sus prodigios y grandezas [113].

En el salmo 136 al חֶסֶד divino se le hace asomar a horizontes más amplios. Es cierto que el núcleo central lo constituyen de nuevo los favores extraordinarios de Egipto a Palestina (vers. 10-22); pero hay una primera parte en que la omnipotencia y el חֶסֶד se encuentran en la grande obra de la creación (vers. 2-9), y vuelven a encontrarse al fin del salmo en una breve y fina pincelada de la providencia universal de Dios (vers. 25). Todo ello, aprisionado en nuestra fórmula litúrgica, cuya segunda parte la recoge el pueblo de labios de quienes oficialmente entonan el salmo, para repetir en el segundo estico de cada verso:

כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ

Es la estructura conservada en el Salmo 118. Con ocasión de una gran victoria nacional, cuyas circunstancias no pueden fijarse con certeza, las manifestaciones de júbilo y agradecimiento desembocan en una magna procesión. Camino del templo entonan los cantores el clásico

הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב,

al que como un solo hombre responde todo al pueblo con el estribillo

כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ

cuatro veces repetido. Y ya dentro del templo el entusiasmo se desborda y queda resonando en su recinto el eco del mismo clamor agradecido y jubiloso con que se había iniciado la procesión triunfal:

הוֹדוּ לַיהוָה כִּי־טוֹב

כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ [114].

---

[113] Salm. 106, 1. 2. 4. 21-22. 45; 107, 1. 8. 15. 21. 31. 43. J. Prado, *Nuevo Salterio*, pp. 102*-107* ha penetrado en el espíritu del salmo 107, cuyo potente alcance de bondad y misericordia divinas ha puesto de relieve.

[114] Salm. 118, 1. 29.

No se trata ahora de recoger los pasajes de los salmos donde domina el espíritu de esta fórmula litúrgica. Son frecuentísimos, como necesariamente habían de serlo en un género literario donde el agradecimiento juega un papel tan importante. Recojamos solamente algunos de los que acusan una mayor superposición material, aunque no absoluta, con nuestra fórmula. Tal por ejemplo aquel pasaje de David, cuando, superados dos momentos difíciles de su vida azarosa, se vuelve al Señor: « Por siempre te alabaré porque (así) hiciste, y de tu nombre haré mi esperanza כִּי־טוֹב delante de tus devotos... Te ofreceré espontáneos sacrificios y alabaré, Señor, tu nombre כִּי־טוֹב » [115].

Hay sin embargo en uno de los salmos, donde además se respira ese aire de universalismo propio de aquellos textos que hacen de Dios único Creador y Pastor universal de la tierra entera, un pasaje donde la superposición material es casi absoluta. El título מִזְמוֹר לְתוֹדָה sintetiza a perfección el ambiente densamente eucarístico del salmo. A Israel y al mundo entero, a quienes se les abren las puertas del templo para que en él entren בְּתוֹדָה, llega apremiante la invitación al agradecimiento al Dios Creador y Providente: « Alabadle y bendecid su nombre

כִּי־טוֹב יְהוָה

כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ » [116].

En los profetas no encontramos fuera del pasaje de Jeremías antes citado, otro texto que recoja nuestra fórmula litúrgica. El profeta Isaías, la ha reflejado más de cerca en aquel magnífico canto de liberación puesto en boca del pueblo, y en el que hacia el Dios יְשׁוּעָתִי, hacia el Señor עֻזִּי. suben apretados el recuerdo de los beneficios, la alegria, el canto, el agradecimiento dentro del cauce de los términos יָדָה, זמר, יָדַע, זָכַר [117]. Se presentían días

---

[115] Salm. 52, 11 ; 54, 8.
[116] Salm. 100, 3-5.
[117] Is. 12, 1-6.

de restauración, y no era posible que la presencia del Señor bueno y poderoso pasase inadvertida a las miradas proféticas. Pero es, como ya vimos, Jeremías quien la reflejó plásticamente en la gran fórmula davídica.

Sin perder su carácter religioso, nuestra fórmula toma un tinte de canto nacional y bélico con ocasión de las campañas militares de Josafat. Ante el anuncio de una invasión armada por parte de los ammonitas y moabitas, el pensamiento de Josafat vuela a aquel Señor, a cuyo poder e inquebrantable amistad con Abraham debió siempre Israel su salvación. Rey y vasallos le adoran en el Templo, mientras los Levitas se preparan לְהַלֵּל לַיהוָה, Dios de Israel, con sus cantos litúrgicos. La orden dada por Josafat a los cantores antes de salir a la batalla no admite duda: « Puso cantores en honor de Yahveh y quienes alabasen con ornamentos sagrados mientras salían delante de los guerreros y dijesen:

הוֹדוּ לַיהוָה

כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ » [118].

Josafat en situación de apuro ha convertido momentáneamente una fórmula esencialmente eucarística en oración de súplica. Pronto, cuando concedida la victoria, Judá en fiestas se vuelca sobre Jerusalén y el templo, la fórmula hubo de revestir su matiz habitual de acción de gracias al son de los instrumentos músicos [119].

La escena en sus líneas generales se repite en tiempos de Judas Macabeo. Ante la inminencia de un ataque insidiosamente preparado por Gorgias, Judas, como en otro tiempo Josafat, se acogió con el pueblo a la misericordia del Dios de sus padres.

---

[118] 2 Cr. 20, 18-21, Trece Mss y la Peš. añaden כִּי־טוֹב, presentando así la fórmula completa.

[119] 2 Cr. 20, 27-28. Aunque en esta acción de gracias no se habla expresamente de nuestra fórmula litúrgica, todo el contexto hace suponer que continuaría siendo cantada, una vez que ella había sido el himno de guerra en aquella acción militar.

Se dió la batalla y tras la victoria que alegró el campo israelita, también resonó el himno de acción de gracias:

> Καὶ εὐλόγουν εἰς οὐρανόν τὸν κύριον, ὅτι καλὸν
> ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ » [120].

H) Brotes de universalismo.

Hemos podido notar que nuestra fórmula litúrgica presenta en su marcha histórica un marcado y preferente sentido religioso-nacional. La conservación de la vida de Israel, pueblo escogido, la liberación en momento difíciles, la restauración nacional después del destierro, todo gira alrededor del חֶסֶד divino, de la línea de favores trazada desde Abraham, y que es desde Egipto el eje de la historia de Israel. Pero este sentido de la fórmula preferentemente nacional no ahoga sus brotes de universalismo. Ya lo notamos antes a propósito de dos textos de los salmos, y vamos ahora a precisarlo más.

La invitación, que en el Salmo 100 hace el salmista a toda la tierra para que con alegría jubilosa alabe al Señor, introduce al mundo no israelita en los secretos de nuestra fórmula litúrgica. Todos en la economía religiosa del nuevo Israel que, aquí apuntada, recoge la predicción de Isaías sobre la afluencia de las gentes al Templo del Señor, [121] tienen derecho a entonar el himno eucarístico propio de los hijos. S. Agustín comentando el « universa terra » del primer verso, escribe: « Nunquid modo vocem meam audit universa terra? Et tamen hanc vocem audivit universa terra. Iam iubilat Domino universa terra; et quae adhuc non iubilat, iubilabit. Pertendens enim benedictio, incipiente Ecclesia ab Ierusalem, per omnes gentes, impietatem ubique prosternit, pieta-

---

[120] 1 Mac. 4, 24.

[121] Is. 56, 6-7. Con este pasaje de Isaías relaciona F. Kirkpatrick., *The Book of psalms*, p. 587 nuestro salmo 100, en el que, como los autores católicos — véase por ej. J. Calès, *Le livre*... II p. 228-229 —, reconoce en la anticipación profética del porvenir un sentido universalista.

tem ubique construit: et mixti sunt boni malis, et mali per omnem terram et boni per omnem terram. In malis murmurat omnis terra, in bonis iubilat omnis terra » [122]. Y con más brevedad Teodoreto: « Allí el profeta llama a todos los hombres εἰς υμνῳδίαν exhortando διὰ πάντων a servir al Dios Salvador » [123].

El motivo de esta invitación universal es manifiesto: a todos llega el חֶסֶד divino, el חֶסֶד del « Señor que es Dios, que nos hizo y de El somos, su pueblo, y la grey de su pastizal » [124]. La idea de pastor-guía, que este último término suscita, no excluye la de pastor-proveedor de pastos, que mira por el sustento de los suyos, como David delicadamente lo cantó en uno de sus salmos [125]. Breve y hermosamente lo explicó Teodoreto: « Por medio de esto demostró no sólo el dominio sino también τὴν κηδεμονίαν. Porque no sólo es nuestro Señor, sino también Pastor, τὴν ἀγαθὴν ἡμῖν προσφέρων νομήν; y nosotros su pueblo como Rey, y ovejas como Pastor » [126].

Esta amplitud de horizontes, que sorprende al Señor en actitud providencialista sobre todos los pueblos, es la reflejada en el salmo 136, cuya parte central, exclusivamente israelita, va encuadrada en un prólogo y un epílogo de tono universal. El prólogo con los trazos más salientes del Dios Creador de los cielos, de la tierra y de los grandes luminares, que no conocen fronteras; y el epílogo con la sola pero valiente pincelada del Dios Providente « que a toda carne proporciona el alimento », dan a su respectivo כִּי־לְעוֹלָם חַסְדּוֹ un alcance sin límites de pueblos ni clases. Se trata de algo universal; y en este caso sí que es absolutamente imposible sustituir el חֶסֶד — bondad y favor por un חֶסֶד que envuelva en algún modo la idea de compromiso [127]. Aquí,

---

[122] ML. 37, 1271.

[123] MG. 80, 1669.

[124] Salm. 100, 3-5. En el vers. 3 leemos con muchos manuscritos, Q,. Aq., Targ., S. Jerón. לוֹ en vez de לֹא.

[125] Salm. 23.

[126] MG. 80, 1669.

[127] Salm. 136, 4-9. 25-26.

como en aquel otro himno poético al Dios Creador y Providente, el poder y la bondad del Señor todo lo llenan. Por eso, « todas las cosas esperan de tí que a su tiempo les des su alimento. Si tú las das, reciben; si tú abres la mano quedan saciados טוֹב » [128].

Este universalismo es el que David reconoce a través de aquella fórmula sinaítica, que, encauzada primero en la historia de Israel, salva más tarde su cauce nacional. El Señor, a quien por su gran טוּב y por su צַדָּקָה recuerdan todos con alegría; que « es חַנּוּן וְרַחוּם אֶרֶךְ אַפַּיִם וּגְדָל־חָסֶד, es « Señor טוֹב para todos, וְרַחֲמָיו sobre todas sus obras ». En virtud de esta providencia universalista se establece entre el cielo y la tierra esa doble corriente, del hombre a Dios, « hacia quien el primero vuelve esperanzado sus ojos », y de Dios al hombre, « a quien, abriendo su mano y saciándole a su deseo, el Señor צַדִּיק en todo su proceder, וְחָסִיד en todas sus obras, da a su tiempo el alimento ».

Ante este espectáculo de infinita delicadeza y generosidad, de la que es un símbolo la afluencia de vocablos con matices afines a חֶסֶד, el salmista, sintiéndose pequeño para alabar al Señor, exclama: « Cante mi boca la alabanza del Señor, y por siempre sin fin bendiga toda carne su santo nombre » [129].

Jesús Ben Sirac hablando primero de la creación del hombre y subrayando después su poquedad ante la grandeza de Dios, hace de esa misma pequeñez resorte de la benévola conducta divina: « Por esto — dice — colmó τὸν ἐξιλασμὸν αὐτοῦ ». Porque « ἔλεος del hombre para con su allegado, ἔλεος δὲ κύριου sobre toda carne, reprendiendo, corrigiendo y enseñando, y volviendo a traer como pastor a su rebaño » [130]. Y queriendo el autor del libro de la Sabiduría encontrar la razón última de este divino ἐλεεῖν, ἀγαπᾶν, φειδέσθαι universalista y generoso, la halla en el modo de ser de Aquél que, al mismo tiempo que πάντα δύναται, es Δεσπότης φιλόψυχος » [131].

---

[128] Salm. 104, 27.
[129] Salm. 145, 7-9. 15-17. 21.
[130] Ecli. 18, 11-13.
[131] Sab. 11, 24-27.

Este desbordamiento del חֶסֶד divino, que no conoce fronteras nacionales, encuentra una expresión gráfica y exacta en labios del salmista. En algunos otros libros del A. Testamento se habla de Dios, « de cuyo כָּבוֹד [132], דֵּעָה [133], está llena la tierra »; sólo en dos salmos se lee que « la tierra está llena חֶסֶד יְהוָה » [134]. Comentando S. Agustín el primero de los dos pasajes, escribe: « In terra abundat hominis miseria, superabundat Domini misericordia: miseria hominis plena est terra, et misericordia Domini plena est terra » [135].

De hecho en la realización del חֶסֶד divino parece como que se concentra toda la omnipotencia del Dios Creador y Providente « cuya palabra es יָשָׁר y todas sus obras בֶּאֱמוּנָה, que ama צְדָקָה וּמִשְׁפָּט » [136]. Esta descripción del Señor responde sin duda al אֵל אֱמֶת de la fórmula sinaítica; como al אֵל חֶסֶד de entonces responde ahora el « llena está la tierra חֶסֶד יְהוָה ». Sin perder del todo la tonalidad de juicio a favor que suele caracterizarlos, צְדָקָה y מִשְׁפָּט se mantienen en nuestro texto más bien en la tensión de rectitud en general.

Teodoreto, que tratando del salmo 33 puede parecer que restringe a solo el Israel libertado de los asirios el alcance de nuestro texto [137], precisa su posición universalista cuando sobre el mismo texto del salmo 119 escribe: « Sobre todos, dice, derramas abundantemente las fuentes τοῦ ἐλέους, y haces salir el sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos... ». Basándose en este principio general de la providencia divina, ora el salmista según el sentir del propio Teodoreto: « Usando, pues, de esta

---

[132] Núm. 14, 21; Is. 6, 3; Salm. 72, 19.

[133] Is. 11, 9.

[134] Salm. 33, 5; 119, 64.

[135] ML. 36, 287.

[136] Salm. 33, 4-5.

[137] MG 80, 1096. Dice: « Porque ὁ φιλάνθρωπος Señor nuestro τῇ μὲν κρίσει usó contra los asirios; pero a nosotros nos hizo acreedores φειδοῦς καὶ φιλανθρωπίας ». La nota universalista la fija a continuación Teodoreto a partir del vers. 6.

φιλανθρωπίᾳ, hazme también digno, Señor, de ella concediéndome el conocimiento τῶν σῶν δικαιωμάτων » [138].

I) El Profeta Oseas.

En el número que el año 1943 dedicó la revista *Angelicum* a J. Vosté hay entre otros trabajos un estudio-comentario del cap. 11 de Oseas. Reconociendo su autor la dificultad, que para la exegesis presentan algunos pasajes del profeta, afirma todavía que « id saltem inter omnes constat quod nullo alio loco veteris foederis amor Dei erga Israelem tanta profunditate effertur atque in libro Oseae ». Y habla a continuación de amor misericordioso y espontáneo hacia el cual, concretado en el אֹהֲבֵם נְדָבָה del cap. 14, 5, todo en el libro converge para hacerle tocar en el cap. 11, 9 b la cumbre de la revelación hecha en la antigua ley sobre el amor divino. De aquí el titulo que el autor ha dado a su estudio exegético: « Divini amoris suprema revelatio in antiquo foedere data » [139].

G. Quell [140] entre otros ha desarrollado esta idea, teniendo en cuenta aún más que la doctrina de Dios-Padre perdonador y de corazón generoso para Israel-hijo de dura cerviz, la de Dios-Esposo fiel y siempre acogedor para el pueblo-esposa infiel. Es una posición justa, si se tiene presente que lo nuevo en Oseas respecto a la anterior literatura bíblica, es la exposición directa de esa segunda idea de Dios-Esposo, que libre y amorosamente eligió a Israel por esposa, y como tal le mantuvo con el mismo amor a pesar de las infidelidades del pueblo.

El cuanto a la primera idea de Dios-Padre tolerante para con Israel-hijo díscolo, si bien es verdad que en Oseas viene ex-

---

[138] MG. 80, 1841.

[139] G. M. Behler en *Angelicum* 20 (1943), p. 102-116.

[140] G. Quell in *Theol. Wört...* I, p. 30-31. En confirmación de la importancia concedida al vers 9b del cap. 11, G. M. Behler cita el testimonio de Quell: « (In Os. 11, 9b) darf mit Fug die letzte Vollendung des atlichen Liebesgedankens gesehen werden ».

puesta con relieve especial, sin embargo esto no autoriza a hablar de novedad. El mismo Behler lo supone cuando en sus notas a los cuatro primeros vers. del cap. 11 escribe a propósito del vers. 3: « Paterna cura Deus prima initia populi direxit, eumque tenerrimo amore fovit », y añade citando las palabras del Deut. 1, 31: « ut solet homo gestare parvulum filium suum ».

Esta actitud paternal del Señor no es de un momento, sino que se prolonga desde Egipto a lo largo de todas las jornadas del desierto. Moisés la reflejó, cuando al hacer la síntesis de los hechos salientes desde Horeb hasta Cades, decía al pueblo recordándole su temor de otros tiempos ante los hijos de Anac: « Yo os dije. No perdáis ánimo, ni les temáis. El Señor nuestro Dios que marcha delante de vosotros, El en persona combatirá por vosotros a tenor de cuanto por vosotros y en vuestro mismos ojos ha hecho en Egipto y en el desierto, donde has visto que el Señor tu Dios te ha llevado, como lleva un hombre a su hijo, por todo el camino que habéis recorrido hasta llegar a este lugar » [141].

Bajo otra imagen no menos delicada quiere el Señor que, en vísperas del pacto sinaítico, Moisés le presente ante su pueblo. Es su encargo: « Así dirás a la casa de Jacob y declararás a los hijos de Israel: Vosotros habéis visto lo que he hecho a los egipcios y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he conducido a mí » [142]. La actitud del Señor para con su pueblo no ofrece dudas: Oleaster ha visto en ella seguridad, ligereza y amor delicado, y S. Driver, independiente quizás de él, ha consignado más en resumen esta interpretación [143].

Uniendo la doble imagen de los textos anteriores y presentando en síntesis cuantos beneficios el pueblo había recibido del Señor, decía Moisés ya próximo a la muerte: « Le encontró en una región desierta, en una oscura soledad de aullido salvaje, le rodeó, le prestó atención, le guardó como a la pupila de su ojo.

---

[141] Deut. 1, 29-31.

[142] Ex. 19, 4.

[143] J. Oleaster, *In Pentateuchum*. Antuerpiae 1569, p. 108. S. Driver, *The Book of Exodus*. Cambridge 1918, p. 170.

Como vela un águila sobre su nido, y revolotea sobre sus polluelos, extendió sus alas, le cogió, le llevó sobre sus plumas. El Señor solo le guiaba, ni había con El Dios alguno extranjero »[144].

Todos estos textos presuponen sin duda una ancha base de amor delicado y fuerte, que en labios del propio Moisés había de apuntar como la razón última y el único determinante de la elección divina hecha de Israel como pueblo especial. No fué otro el motivo « כִּי מֵאַהֲבַת el Señor a vosotros y de haber guardado el juramento que juró a vuestros padres »[145]. La razón, doble en apariencia, converge toda hacia el término אַהֲב expreso en la primera parte, e implícito en el juramento de la segunda, como se deduce de la interpretación que de ese juramento hace Moisés cuando, presentado el Señor como Creador universal, añade: « Sin embargo sólo a tus padres חָשַׁק el Señor לְאַהֲבָה a ellos, y después de ellos ha elegido en vosotros su descendencia antes que a todos los pueblos, como sucede el día de hoy »[146].

En esta elección divina de Israel como pueblo especial, está latente la relación de Dios con Israel como de Padre a hijo. Moisés ha dejado grabada esta verdad en aquel cuadro de su magnífico cántico, mezcla de luces y de sombras. Dirigiéndose al pueblo ingrato e infiel, le pregunta: « ¿Esto es lo que devolvías al Señor, pueblo loco y nada sabio? ¿No es El acaso tu padre קָנְךָ, que te ha hecho y te ha consolidado? ». Y descritos los diversos grados de ingratitud por parte de Israel, concluye: « Descuidaste la Roca יְלָדְךָ y te olvidaste del Dios מְחֹלְלֶךָ »[147].

En pie esta relación paterno-filial entre Dios e Israel, es natural que fluya espontánea la afirmación de que « para el Señor vuestro Dios vosotros sois hijos »[148], aun en los momentos en que se haga sentir la ira divina. La experiencia de cuarenta años de desierto te ha enseñado, y « por eso reconoce en tu corazón

---

144 Deut. 32, 10-12.
145 Deut. 7, 8.
146 Deut. 10, 15.
147 Deut. 32, 6. 18.
148 Deut. 14, 1-2.

que, como un hombre adiestra a su hijo, así el Señor tu Dios te ha venido adiestrando »[149].

Todo lo expuesto nos lleva como a punto central a aquel pasaje del Exodo, al que Behler también alude cuando cita unas palabras de S. Jerónimo sobre Os. 11, 1. En este pasaje del Exodo la relación de Padre a hijo aparece en toda su realidad. Se trata del momento en que, vencida al fin la repugnancia de Moisés en aceptar la elección divina, el Señor concretándole el objeto de su misión le dice: « Dirás a Faraón: El Señor ha hablado de este modo: Israel בְּנִי בְכֹרִי. Te digo, pues: Deja אֶת־בְּנִי para que me sirva; si te niegas a dejarle, he aquí que yo mataré אֶת־בִּנְךָ בְּכֹרֶךָ »[150]. La elección amorosa del Señor había hecho de Israel un hijo cuya filiación divina entraba en el campo de la realidad, lo mismo que la filiación humana del primogénito de la casa real de Faraón. Oseas no ha pasado por alto esa filiación de Israel realizada ya en Egipto a base de amor.

Presupuesta, por lo mismo, esta auténtica filiación divina, espontánea y amorosa, fluye natural y necesario el cuidado providente del Israel–hijo por parte del Dios–Padre, tal como ya le hemos visto desarrollarse. Sólo añadamos ahora los pasajes en que esa providencia aparece bajo la forma delicada de un médico que previene y cura.

Saliendo al paso a la segunda murmuración del pueblo, escribe el Señor una línea más en el capítulo continuado de un amor que se sostiene entre infidelidades: « Si de veras oyeses la voz del Señor tu Dios, e hicieses lo que es recto a su ojos, y alargases tu oído a sus mandamientos y guardases todos sus estatutos, ninguna de las enfermedades que traje sobre los egipcios traeré sobre tí: porque yo soy el Señor רֹפְאֶךָ »[151]. Si en el Pentateuco no nos encontraremos más con estas últimas palabras, materialmente repetidas, en cambio la idea en ellas contenida, de

---

[149] Deut. 8, 5.
[150] Ex. 4, 22-23.
[151] Ex. 15, 26.

que el Señor apartará del pueblo las enfermedades que mandó contra los egipcios, volverá a repetirse [152].

Comparando el texto de Oseas con los pasajes del Exodo y Deuteronomio estudiados, se llega a la conclusión de que el Profeta ha concentrado vigorosamente en unos cuantos versos la idea de la paternidad amorosa del Señor para con un pueblo desagradecido e infiel, esparcida a la largo de los libros del Pentateuco. De este modo puede tenerse la primera impresión de una novedad, que lo es sólo en la forma, pero no en el fondo.

Quell ha ido en este punto demasiado lejos, cuando a base de distinciones sutiles descubre en las fórmulas de Ex. 4, 22 y Deut. 14, 1: *Israel es mi primogénito, vosotros sois hijos de Yahveh,* una simple y exclusiva proclamación de derechos familiares con exclusión de todo elemento sentimental [153].

Pero, aun suponiendo que dichas fórmulas sean decisiones de un principio de valor jurídico en favor de Israel *hijo primogénito,* no por eso deja de existir bajo esa proclamación de derechos la base sentimental, que es precisamente la que en este caso daría firmeza a la proclamación de derechos.

Además ha de tenerse en cuenta el proceder de Yahveh con su pueblo, como de padre a hijo, tal como ya le hemos visto desarrollarse a la sombra de la compasión, el amor y los beneficios. Por esto, a pesar de su alusión al aspecto jurídico de nuestras fórmulas, ha descubierto Ziegler en la historia de Israel la providencia amorosa del Dios, que como Padre le conducía de la mano [154]. Esto lo reconoce también Quell, pero siempre bajo el prisma de un pacto, que quita espontaneidad al amor con el matiz del *do ut des*, y le hace bajar de tono frente al amor divino de los profetas [155].

No es, pues, necesario recurrir como a una novedad bíblica al Dios–Padre para con el Israel–hijo del profeta Oseas. Dicha novedad existe por el contrario en la idea de Dios–Esposo, en

---

[152] Véase Ex. 23, 25; Deut. 7, 15.

[153] G. Quell, *Theolog. Wört...* I, p. 30, nota 61.

[154] J. Ziegler, *Die Liebe...*, pp. 85-88.

[155] G. Quell, *Theolog. Wört...* I, p. 33.

cuyo desarrollo toma parte nuestro חֶסֶד, ausente del cap. 11 con su característico אַהֲבָה [156].

Es en un solo pasaje donde interviene nuestro חֶסֶד divino; pero esta única intervención reviste una especial importancia. Sobre el negro cuadro de las infidelidades del Israel idólatra, aliviado un tanto con la pincelada de la vuelta a Dios, la decisión divina brilla con mayores contrastes de luz, cuando a los oídos de Israel, mujer de fornicación, llegan las palabras del Dios-Esposo: « Yo para siempre te desposaré conmigo » [157]. El nuevo pacto frente al antiguo de mucho más alcance y con horizontes de eternidad, tal como Dios le anuncia por medio de sus profetas [158], reviste en Oseas un aspecto de intimidad, que después de él ha de reflejarse en otros autores bíblicos [159], pero que en toda su viveza de concepción a él originalmente se debe. Las relaciones de Dios con su pueblo serán íntimas e indisolúbles como propias de esposos.

Es un hecho que entre Dios y su pueblo se ha tendido el lazo de esposo a esposa. La iniciativa ha partido de Dios, y El mismo se ha encargado de patentizar los móviles de esta iniciativa, cuando dice: « Y te desposaré conmigo בְּצֶדֶק וּמִשְׁפָּט וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים; y te desposaré conmigo בֶּאֱמוּנָה » [160]. C. de Castro comentando este pasaje, escribe: « Hoc ergo pari — de una parte, iudicium et iustitia; de otra, misericordia-miserationes y fides — divinorum attributorum, quasi quattuor columnis fulcitur, ac stabilitur thronus Dei, in quo res iustitiae expediuntur per iustitiam et iudicium; et res gratiae per misericordiam et veritatem seu fidem » [161].

---

[156] Con razón Behler rechaza el cambio propuesto por algunos de אָדָם en חֶסֶד. Véase sobre este punto lo que dice W. Nowack, *Kleine Propheten*. Göttingen, 1903, p. 70. Kittel, *Biblia*... sugiere la lectura de אֱמֶת.

[157] Os. 2, 21.

[158] Véanse por ej. Jer. 31, 31-34; 32, 38-41; Ez. 16, 59-63.

[159] Entre otros Jer. 2-3; Ez. 16...

[160] Os. 2, 21-22.

[161] C. de Castro. *Commentarium*... p. 92.

En líneas generales creo que éste es el pensamiento del profeta. De Dios se predica lo encerrado en todos los cinco términos; y sin urgir demasiado su forma como calcada sobre el salmo 89, 5, debe darse por buena la explicación de C. de Castro, siempre que *iudicium et iustitia* se expliquen en el sentido de favor, como poco antes lo hace el propio Castro, recordando el papel proteccionista que la expresión *iudicium et iustitia* juega en no pocos pasajes de los salmos [162].

Nos encontramos, por lo tanto, ante un fondo de bondad que va avanzando en oleadas cada vez más potentes. Nada hay en todo el pasaje del profeta, que tuerza en otro cualquier sentido la corriente de favor, que a través del חֶסֶד divino–bondad de « Dios elargientis gratis et promittentis quod non teneatur », — como escribe el citado Castro — desemboca en el divino רַחֲמִים, confundiendo en uno el contenido de ambos términos. Así pudo con razón escribir Castro estudiando el alcance de las palabras hebreas: « Est ergo, in misericordia et miserationibus, idem quod in beneficentiae miserationibus, seu in misericordiae visceribus, vel intima commiseratione ».

Es decir, que חֶסֶד en este caso, encierra también un tono íntimo y de calor que, más propio del afectivo רַחֲמִים, da a la conducta generosa del Señor una tonalidad más viva y palpitante. Acertadamente lo ha expuesto Ziegler frente a la frialdad en que una vez más Glueck ha querido envolver a חֶסֶד [163].

Puesta en este ambiente, la expresión final « y conocerás al Señor », de por sí indiferentemente dirigida hacia la bondad o hacia la justicia, claramente queda orientada hacia la primera. La traducción de la Vg. « y conocerás que yo soy el Señor » que, garatizada por tantos manuscritos y por el famoso códice babilónico, se repite idéntica en otros profetas [164], reflejaría exacta,

---

[162] Salm. 72, 2; 99. 4. Es interesante por lo original la teoría de G. SÁNCHEZ, *Commentarii...*, pp. 74-75, sobre el alcance de *iudicium et iustitia* en este pasaje de Oseas.

[163] J. ZIEGLER, *Die Liebe...* p. 32.

[164] Is. 37, 20; Ez. 6, 13; 7, 27.

casi materialmente y con más fidelidad que el T. M., el: « porque yo soy Dios y no hombre » del cap. 11. Lo esencial es que cualquiera de las tres fórmulas, capaz en sí de un contenido de promesa o de amenaza, señala en el actual contexto un punto avanzado en el campo de la bondad divina [165].

Contrastando con este conducta divina, de fidelidad y amor, resalta el proceder del pueblo, cuya línea de infidelidad y adulterio viene crudamente señalada por el profeta: « Oíd, hijos de Israel, la palabra del Señor con los habitantes de la tierra; porque no hay אֱמֶת y no hay חֶסֶד y no hay דַּעַת אֱלֹהִים en la tierra ».

En un contexto de fidelidad de Dios–Esposo, y de infidelidades de Israel–esposa, el sentido de esta acusación no es enigmático. Los desposorios de Dios con su pueblo imponían a éste deberes, que, si a primera vista parecían quedar fuera del círculo de dichos desposorios, en realidad no era así. Los deberes sociales eran en Israel deberes esencialmente religiosos, y su transgresión equivalía a una infidelidad en el pacto contraído con Dios. De aquí el sentido religioso en el חֶסֶד, en el אֱמֶת y en el דַּעַת אֱלֹהִים, por cuya ausencia se acusa al Israel–esposa, a pesar del alcance

---

[165] Este aspecto es el que Behler. *Divini*... p. 110, ha ponderado cuando escribe: « Hoc versu attingitur culmen totius capitis atque universae revelationis de Dei amore in antiquo foedere dandae ». G. Sánchez, *Commentarii*... p. 324-325 escribe sobre Os. 11, 9: « Varie hic locus tractatus ab auctoribus: communiter hic spectari existimatur divina clementia, quam non potest hominum improbitas exhaurire; sicut exhaurit quotidie atque extinguit humanam ». Es la sentencia seguida por el propio Sánchez en cuanto al « nam Deus sum ego et non homo », pero no en cuanto al « in mèdio tui sanctus ». Antes en la p. 78 a propósito del « et scietis quia ego... », había escrito acertadamente: « Haec verba meo iudicio magno sunt firmamento nostrae sententiae: cognoscet namque experientia populus ubi sese ad Domini fidem complexumque retulerit, verum esse Deum, quando quae minatus est peccatoribus damna tam exacta castigatione complevit, et quae conciliato promissit iam praestitit fideli ac liberali manu. Quo loquendi modo millies per prophetas, et maxime apud Ezechielem, ex supplicio imposito vel beneficio collato, post minas vel promissa, se Deum esse cognoscendum dicit ab iis, qui utramque manum, videlicet severam aut mitem, experti fuerint ».

social que revelan en esos términos las palabras que inmediatamente siguen: « Se perjura, se miente, se mata, se roba, se adultera, se oprime y la sangre alcanza a la sangre » [166].

Era imposible suponer en buen estado las relaciones para con Dios, mientras no lo estuviesen las relaciones sociales: el pacto del Sinaí, que no era otra cosa sino los esponsales entre Dios y el pueblo, era suscrito por Israel con un decidido: « haremos todo lo que dijere el Señor ». Pues bien, el programa que el Señor extendió entonces a sus ojos fué el Decálogo, donde lo religioso y lo social se confunden. La transgresión de lo segundo, como el descuido en lo primero, encierra por parte del pueblo un desconocimiento práctico de Dios, y supone un corte en el amor solemnemente empeñado [167].

En términos expresos alude el Señor por Oseas a este pacto del Sinaí, cuando ante las infidelidades del pueblo exclama: « ¿Qué te haré, Efraím; qué te haré, Judá? Porque חַסְדְּכֶם como nube de amanecer y como rocío mañanero que pasa. Por esto les pulí a golpes por los profetas, les maté con las palabras de mi boca; y mis juicios son luz que apunta. Porque quiero חֶסֶד y no sacrificio, y דַּעַת אֱלֹהִים antes que holocaustos. Pero ellos como Adán violaron el pacto allí; se rebelaron contra mí » [168].

Aun a través de una serie de puntos oscuros existentes en el texto, la idea central es clara. Frente a la anteriormente descrita bondad de Dios, que si castiga es para sanar, que hace su aparición como luz de aurora y viene a regar la tierra como lluvia temprana y como lluvia tardía, se alza el חֶסֶד del pueblo, raquítico y pobre como nube ligera sin agua, como rocío que no llega a mojar la tierra. La reacción divina reivindica enérgicamente los conculcados derechos de un חֶסֶד sin el cual los sacrificios de la Ley nada valen. Es idea repetida en otros Profetas; y la sustitución que éstos hacen entonces de los sacrificios por las obras

---

166 Os. 4, 1-2.
167 Ex. 19, 8; Deut. 5, 27.
168 Os. 6, 4-7.

de bondad a favor de los humildes y oprimidos, señala el sentido de nuestro חֶסֶד, que si indica piedad para con Dios en su sentido más estricto, es principalmente cumplimiento de toda la Ley y bondad benéfica para con el prójimo [169].

Sólo de este modo queda abierto el camino a la reconciliación, hacia la cual Dios mismo en su bondad inagotable empuja al pueblo, cuando saliéndole al paso, le exhorta: « Y tú conviértete a tu Dios ». Y para prevenir confusiones de cruces y caminos, marca la dirección segura con aquellas señales inconfundibles contenidas en su: « Guarda חֶסֶד וּמִשְׁפָּט » de hondo alcance religioso-social, como ya antes lo vimos revelado en un texto paralelo del profeta Miqueas. Al fin de este camino la meta esplendente de un Dios, cuya bondad invita a la esperanza: « Y espera siempre en tu Dios » [170]. De El partió generoso y espontáneo el acto inicial de la elección del pueblo por hijo y por esposa, y de El arranca la reanudación de las relaciones rotas por una de las partes.

No es nueva la actitud del Señor manifestada por el profeta Jeremías. Entonces será también el Señor quien se adelante, e invitando a retornar a sí a la prevaricadora y adultera Israel, dará como razón suprema de conducta tan generosa su כִּי־חָסִיד אֲנִי [171]. Oseas había recogido antes la misma actitud divina, y la había hecho entroncar del mismo modo con el חֶסֶד divino, a cuya sombra los brotes del חֶסֶד humano religioso-social completarían el cuadro de la bondades divinas.

Conclusión.

Es importantísimo el papel que juega חֶסֶד en las relaciones de Dios con los hombres. Por su intensidad y su universalismo se proyecta sobre lo más íntimo del hombre y sobre todas las facetas de la sociedad, dando a la oración y a la vida entera ese tono de confianza filial tan propio del N. Testamento.

---

[169] Véase por ej. Is. 1, 10-17; Jer. 7, 5-11. 21-23.

[170] Os. 12, 6. Véase Miq. 6, 8.

[171] Jer. 3, 1. 12.

El paso natural que, como el singular ἔλεος de los LXX, da el singular חֶסֶד del texto hebreo, del campo de la bondad y amor–afecto al de la bondad y amor–obras, borra esa impresión de semi–antagonismo entre ἔλεος y חֶסֶד, presentada por algunos en sus conclusiones de un estudio comparativo entre ambos términos.

A pesar de las notas de universalismo esparcidas en torno al חֶסֶד divino del A. Testamento, siempre queda en pie el carácter preferentemente nacional que presenta en la mayoría de los textos. Sobre el pueblo como tal, o sobre individuos en cuando pertenecientes a tal pueblo, hemos visto derramarse generoso y muchas veces inmerecido el חֶסֶד del Señor insistentemente invocado. Pero si se tiene en cuenta que aquel Israel nacionalista era, en cuanto pueblo, tipo del Israel universalista de la nueva alianza, el חֶסֶד divino traspasa límites, que sólo en modo aparente impiden su expansión.

La proximidad y unión íntima que se da en algunas ocasiones entre חֶסֶד por una parte y por otra términos que, como עֹז, נִפְאָלוֹת... señalan la intervención de una providencia divina extraordinaria o milagrosa, no supone para חֶסֶד pérdida alguna en la línea de bondad o beneficio a favor del sentido *fuerza,* sino que le convierten en tal חֶסֶד, extraordinario o milagroso, y subrayan más su matiz de bondad o favor generosamente otorgado y no merecido.

Este mismo matiz de generosidad extraordinaria es el que se trasluce a través de aquella seguridad ilimitada e inflexible, con que, en horas de cerrazón se mira hacia el חֶסֶד divino. La luz cae entonces derecha sobre el campo *bondad* y *beneficio,* sin que ni el contexto, ni los términos טוֹב, צְדָקָה... paralelamente empleados, aconsejen en ella desviaciones hacia la *obligación* o *fidelidad.*

Tampoco aconseja tales desviaciones el tono de súplica humilde adoptado por quien, sintiéndose impotente y en desgracia, todo lo espera del acogedor e inagotable חֶסֶד divino. Si en algunas de estas ocasiones se infiltra como elemento de apoyo el recuerdo de la propia inocencia, no es para sustituir, con la actitud

del que seguro de sí exige, la postura humilde del que seguro de Dios pide.

El contraste entre el proceder de Dios, a cuyo benéfico חֶסֶד se acoge David, y la conducta de aquel enemigo, que niega el חֶסֶד al pobre y desgraciado y a quien por lo mismo augura entre otros males la falta de todo מֹשֵׁךְ חֶסֶד y todo חוֹנֵן para él y sus hijos huérfanos, recalca una vez más los trazos del חֶסֶד divino y humano como bondad y favor.

En el profeta Oseas el aspecto del Dios–Esposo, siempre dispuesto a la reconciliación con el pueblo adúltero, acentúa en חֶסֶד la nota de amor tierno y benéfico, no ajena a las primeras relaciones del Señor con el pueblo del desierto, pero puesta ahora más de relieve en virtud del fuerte simbolismo introducido por el profeta.

Capitulo Cuarto

EL אֵמֶת DIVINO Y LA IDEA DE PACTO

A) La promesa-pacto con Abraham.

a) « *Seré para ellos in Deum* ».

La historia toda de Abraham arrastra consigo en su desarrollo aquel doble sello, con que desde sus comienzos aparece marcada : la esterilidad de Sara y la promesa divina de una numerosa descendencia. La persistente duración de la primera hacía necesaria una continua intervención del Señor, que, ratificando la palabra dada, mantuviese en las posibles vacilaciones la fé del patriarca. De hecho esta divina intervención no falta, y la primera bendición que brinda a Abraham con un pueblo numeroso en lontananza, provoca en ocasiones críticas nuevas fórmulas de bendición con un recorte más concreto de los límites de la tierra que ha de tener por suya ese pueblo patriarcal, numeroso como el polvo de la tierra y como las estrellas del ciélo [1].

Que el nacimiento de Ismael, con la perspectiva de conseguir por su medio, según la promesa divina, una descendencia innumerable, debió en un primer momento halagar a Abraham con la idea de ver ya en movimiento el pueblo prometido por el Señor,

---

[1] Gén. 11, 30; 12, 1-3. 7; 13, 14-17; 15, 4-5; 7-8. 18-21; 17, 1-8. 16-17; 18, 10-12. 18-19; 21, 1-7; 22, 16-18; 24,7. Sobre el alcance de esta bendición divina, recogida también por Isaac y Jacob y de la que repetidas veces se ha hecho mención en el N. Testamento, véase lo escrito en la revista *Estudios Eclesiásticos* 19 (1945), 407-410.

parece deducirse de aquél: « ¡ Ojalá que a tus ojos viva Ismael! », con que el patriarca completa su duda sobre el anunciado nacimiento de un nuevo hijo [2]. Aliviado, por la presencia de Ismael, de su angustioso temor de ver un día pasar su herencia no a un hijo propio, sino al hijo de su primer esclavo [3], fué necesaria una nueva e insistente intervención divina que pusiese en claro el problema de la descendencia patriarcal, objeto de la promesa. Y la intervención llegó cuando a Abraham, entrado ya en sus noventa y nueve años, se le apareció un día el Señor y le habló en los siguientes términos: « Yo soy אֵל שַׁדַּי, camina delante de mí y sé perfecto. Yo pondré un pacto entre mí y tí, y te multiplicaré en gran manera... En cuanto a mí, he aquí que mi pacto contigo; y tú llegarás a ser padre de una multitud de pueblos, y no te llamarás más אַבְרָם, sino que tu nombre será אַבְרָהָם, porque te haré padre de una multitud de pueblos. Te haré crecer en gran manera y te convertiré en naciones, y de tí saldrán reyes. Y mantendré mi pacto entre mí y tí y entre tu descendencia después de tí en el curso de sus generaciones, como pacto עוֹלָם, de ser para tí y para tu descendencia después de tí in Deum, y daré a tí y a tu descendencia después de tí la tierra מְגֻרֶיךָ, toda la tierra de Canaán לַאֲחֻזַּת y seré para ellos in Deum » [4].

Un estudio del texto transcrito lleva por una parte al descubrimiento de nuevos elementos, ausentes en fórmulas anteriores de la promesa divino-patriarcal, y por otra nos brinda con matices complementarios de elementos ya de antes conocidos. Cuanto a lo segundo, la fecunda paternidad del patriarca adquiere más relieve con el cambio de אַבְרָם en אַבְרָהָם, y reviste un mayor tono de grandeza con la entrada de los מְלָכִים en la descendencia abrahamítica; el pacto-promesa divina del cap. 15 amplía su radio

---

[2] Gén. 16, 10; 17, 18. 20; 21, 13. 18.

[3] Gén. 15, 2-3.

[4] Gén. 17; 1-8. Para el nombre de Abraham véase el ya citado artículo, *Las bendiciones divinas en el A. Testamento* en *Estudios Eclesiásticos* 19 (1945) p. 403, nota 8.

de alcance para encerrar dentro de un mismo círculo a padre e hijos, a quienes también se exigen condiciones que cumplir; la tierra prometida pasa de su estado actual de tierra de peregrinación al de tierra propia, cuya posesión no ha de perderse. Todas ellas, ideas ya dadas a conocer en anteriores ocasiones, pero al presente especialmente subrayadas.

En cuanto a los elementos nuevos, dos pueden señalarse que marcan el acercamiento de Dios a Abraham y los suyos. Por vez primera en sus relaciones con nuestro patriarca se presenta el Señor como אֵל שַׁדַּי; a partir de esta ocasión será el título que Dios adoptará en su trato con los patriarcas, y con él, como más tarde con el sustitutivo de יְהוָה en la liberación de Israel, pondrá a disposición de su pueblo su irresistible poder [5]. Nuevo es tam-

[5] Sobre el título divino שַׁדַּי, que en la historia de los patriarcas va precedido de אֵל, escribe H. Ryle, *Genesis*. Cambridge 1921, p. 197: «Se trata de un antiguo epíteto de origen desconocido, cuya idea general es la de irresistible potencia». Es la misma idea que proponía J. Bonfrère, *Pentateuchus*. Antuerpiae 1625, p. 203, cuando escribía sobre este título divino: «Quia magna promittebat Abrahamo, congruum erat Deo ea assumere nomina quae Dei potentiam ad perficiendum, et gratuitam seminis ipsius electionem ab eodem, ut qui nullius indigeret, indicaret». J. Oleaster, *In Pentateuchum*. Antuerpiae 1569. p. 39 escribía, después de sus intentos por explicar la etimología y el sentido de nuestro título: «Examinanda est significatio eius, quae meo iudicio, usque hodie nostris et Judaeis ignota est». P. Heinisch, *Das Buch Genesis*. Bonn. 1930, p. 237 escribe: «El nombre es antiguo, su significación no es clara. Los LXX traducen la palabra frecuentemente por *Omnipotente*, pero también por *Dios* y un pronombre posesivo (Zatw 45, 136). Delitzsch, Hommel, Hehn recuerdan el acádico šadū *monte*, pero también *Señor*, *Soberano*. Con esto sería Yahveh en cuanto a un Berggott tan poco caracterizado como por la expresión *roca* (Véase la discusión en J. Hehn, *Die bib. und die Babyl. Gottesidee* 1913, p. 265ss)». De este modo recoge Heinisch la opinión hoy más corriente, a la que han precedido otras, después de aquella tradicional judía que, descomponiendo la palabra en שׁ = אֲשֶׁר y ד, la traduce, recordando el ἱκανός de Aq. Sim. y Teodoc., por *el que se basta*. Sobre otras tentativas véase por ej. el citado H. Ryle y J. Skinner, *Genesis*. Edinburgh 1912 pp. 290-291, nota 1. Curiosa es la propuesta por J. Oleaster en el pasaje citado. Véase lo escrito reciente-

bién el « seré para tí, para tu descendencia, para ellos in Deum », con que Dios prometiéndole, como dice el Crisóstomo, darle muestras de sus atenciones y providencia, y en todo prestarle su ayuda [6], liga su fidelidad a la historia del pueblo de la promesa. No es por lo mismo extraño que el « seré para ellos in Deum » apunte decidido en los labios divinos desde el momento en quë va a iniciarse la liberación de la servidumbre de Egipto.

La lectura de los primeros relatos del libro del Exodo son prueba incontestable de que esta insistencia, con que generosamente Dios había comprometido su palabra, primero con Abraham, y más tarde con Isaac y Jacob, conservaba en el Israel liberado de Egipto por medio de Moisés, toda la intensa tonalidad entonces adquirida. La promesa divina sobre la cesión estable, a favor del pueblo, de la tierra de Canaán, donde la descendencia patriarcal había de vivir su vida de nación victoriosa e independiente, iba acortando distancias ; y en presencia de quien todo lo había ordenado con la mira de llegar a « ser para ellos in Deum » y « ellos para El in populum », se orientaba la misión divina de Moisés como de conductor del pueblo : la luz de la fórmula divina, con el reflejo, intenso en Moisés como en Abraham, de providencia divina, y el de correspondencia nacional con un mayor resalte en la segunda época, apunta desde el principio para no desdibujarse nunca [7].

En efecto la misión divina de Moisés, que se abre con la confortante y divina evocación de Israel como *mi pueblo* [8], aparece,

---

mente sobre esta materia por W. Albright, *The Westminster historical Attas to the Bible*. Philadelphia 1946, p. 26, y M. J. Gbuenthaner en *The Catholic Biblical Quartely* 9 (1947) pp. 208-209. Uno y otro apoyan la derivación de šadû, *gran montaña*. Gruenthaner con la vista en los datos aportados en este sentido por Albright concluye : « Recientes descubrimientos e investigaciones parecen mostrar que שַׁדַּי no significa *omnipotente* .. ; que expresa poder o fuerza pero no omnipotencia ».

[6] MG. 53, 365.

[7] En el pacto divino con Abraham predomina el primer reflejo, aunque la circuncisión exigida por el Señor hace que no esté ausente el segundo, cuya intensidad ha de crecer en el pacto sinaítico.

[8] Ex. 3, 10.

después del aparente primer fracaso del caudillo hebreo, bajo el influjo de esa evocación divina en toda su amplitud. Ratificada por el Señor a base de despliegue de poder y de providencia extraordinaria, la próxima liberación del pueblo hasta entonces oprimido en Egipto, suena irrevocable la decisión divina: « Yo soy יְהוָה, que me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob בְּאֵל שַׁדָּי... Dí por esto a los hijos de Israel: Yo soy Yahveh; os sacaré de debajo de las pesadas cargas de los egipcios y os libraré de su servidumbre rescatándoos por medio de mi brazo extendido y de grandes juicios. Y os tomaré para mí in populum y seré para vosotros in Deum, y conoceréis que yo soy el Señor vuestro Dios que os sacó de debajo de las pesadas cargas de los egipcios. Y os introduciré en la tierra que con la mano alzada prometí dar a Abraham, Isaac y Jacob; y os la daré en posesión hereditaria. Yo el Señor » [9].

Por lo tanto, no menos que de la promesa abrahamítica el divino « seré para ellos in Deum » entra en tal manera a formar como elemento esencial en el bloque granítico de la liberación egipciaca, del primer despertar de Israel como nación, que resultará imposible querer arrancarle de la historia en marcha del pueblo escogido. Y así, con ese divino « seré para ellos in Deum » rubrica Moisés en repetidas ocasiones la promulgación de diversas leyes sociales, religiosas y sacrificales [10]; a él liga la felicidad de un pueblo que a cambio de su apego a la ley verá realizado el consolador « ero vobis in Deum » [11]; y con él el horizonte nacional de Israel, sombrío y de tormenta por la infidelidad del pueblo, vuelve a anunciarse claro y de bonanza [12]. Siempre el mismo rayo de luz: la mirada del Señor hacia un pueblo a quien sacó de Egipto para « serles in Deum ».

Es la idea que subrayará más tarde el profeta David cuando, bajo el peso de la gran promesa davídico-mesiánica, no acierte

---

[9] Ex. 6, 2-8.
[10] Lev. 11, 45; 25, 38; Núm. 15, 41.
[11] Lev. 26, 11-13.
[12] Lev. 26, 45.

a encontrar sobre la tierra pueblo como Israel; a quien, espontánea y milagrosamente libertado del Egipto, « te le has asegurado por pueblo para siempre, y para quien tú, Señor, has llegado a ser in Deum » [13]. Al contacto de la promesa davídica la fórmula comienza a moverse manifiestamente dentro del círculo mesiánico-universalista, ya marcado en la promesa patriarcal, y que tanto relieve ha de conseguir en los profetas. Sin olvidarse en algunas ocasiones del Israel del Egipto y del desierto [14], el profeta Jeremías hace flotar sobre el nuevo Israel, en su restauración definitiva de pueblo de Dios eterno y supranacional, el divino « seré para ellos in Deum », lanzado después como lema por Ezequiel y Zacarías [15].

Este prolongarse en derecho, sin cortes ni sinuosidades, hasta penetrar con el Israel de Egipto del desierto en la tierra prometida, con él seguir unido en los días felices y en las amarguras del destierro babilónico, y hundirse después en el horizonte sin fin de un pueblo nuevo, hace del abrahamítico « et ero eis in Deum » el símbolo de una fidelidad divina, marco de toda la historia del gran patriarca. Este ambiente cargado de divina fidelidad a la sola presencia de nuestra fecunda fórmula, se hace aún más denso con el frecuente recuerdo de Abraham, que a lo largo de la historia de Israel acompaña la realización del divino « et ero eis in Deum ».

b) *Evocación del pacto patriarcal.*

Comparando A. Kirkpatrick los dos salmos históricos que cierran el libro cuarto del salterio, escribe a propósito del primero de ellos: « El salmo 105 es un salmo de acción de gracias, recapitulación de las maravillosas obras con que Yahveh dió muestras de su fidelidad al pacto estrechado con Abraham » [16]. Garanti-

[13] 2 Sam. 7, 24.
[14] Jer. 7, 23; 11, 4; 24, 7: 30, 22; 31, 1. 33; 32, 38.
[15] Ez. 11, 20; 14, 11; 34, 24; 36, 28; 37, 23. 27. Zac. 8, 8.
[16] A. Kirkpatrick, *The Psalms*... p. 614.

zando lo atinado de la observación, hay en el salmo un doble recuerdo de ese pacto divino-patriarcal, que en su posición de entrada y cierre de los beneficios concedidos por Dios a Israel, interpreta maravillosamente el sentido de ese trato divino de favor.

Hay en efecto en el salmo un prólogo-invitación a alabar el poder divino, y un breve epílogo en que la posesión de Canaán por parte de Israel señala el resultado definitivo de ese poder divino a favor del pueblo. El cuerpo del salmo lo forma un magnífico despliegue de ese poder divino, que maravillosamente vela por los orígenes del pueblo en la persona de los patriarcas, le salva en Egipto en el momento de su desarrollo y le guía por camino sin pérdida y con mesa asegurada hasta colocarle a las puertas de la tierra prometida. Marco inicial de este cuadro es el dibujado por las siguientes expresiones: « El recordó por siempre su pacto, la palabra que transmitió a mil generaciones, que estrechó con Abraham, y su juramento con Isaac, y confirmó a Jacob como ley firme, a Israel por alianza eterna, al decir: Te daré la tierra de Canaán suerte de vuestra herencia ». Marco final, resumen de líneas del anterior, el siguiente: « Porque recordó su santa palabra a Abraham su siervo, sacó con gozo a su pueblo y con júbilo a sus elegidos » [17].

Sin entrar en un estudio sobre la época de la composición del salmo, podemos afirmar, universalizando un tanto una proposición de Kirkpatrick, que un tal recital de las pruebas de fidelidad dadas por Yahveh, según se contienen en el salmo 105, era muy a propósito para infundir aliento a la comunidad de Israel en cualquier circunstancia, favorable o adversa, de su historia [18]. Uno de estos momentos de agobio nacional es el recogido en el

---

[17] Salm. 105, 8-11. 42-43.

[18] Generalmente hoy día se tiene este salmo por exílico o postexílico. Con todo no creo que los argumentos sean dicisivos. La presencia de sus primeros quince versos al comienzo del himno, que el autor del libro de las Crónicas — 1 Cr. 16, 7-22 — supone cantado el día de la translación del arca a Sión, « aquel día en que puso David por vez primera para cantar las alabanzas de Yahveh en manos de Asaf y sus hermanos », resta eficacia a los argumentos alegados. Por otra parte también

salmo 106, que aunque recital amargo de la infidelidad y desobediencia de Israel, se vuelca ya desde un principio en el cauce de la eterna misericordia de un Dios bueno, y por él corre hasta perderse en aquel final alentador: « Y en su favor recordó su pacto, y se arrepintió a medida de su gran misericordia » [19].

Cuando en su vida de destierro el profeta Daniel anhela porque se cierre el abismo de humillaciones, en que el pueblo por sus pecados vive, se vuelve a Dios convertiendo en tono de súplica el que lo era en labios del salmista de afirmación rotunda: « Por tu nombre no nos deseches definitivamente y no anules tu alianza; y por Abraham tu amado, e Isaac tu siervo, e Israel tu santo, a quienes prometiste que se multiplicaría su descendencia como las estrellas del cielo y como la arena de junto a la orilla del mar, no retires tu misericordia de nosotros » [20].

Este elemento de la fidelidad divina, que como algo esencial se hace intervenir en la restauración del pueblo en cuanto nación, había necesariamente de jugar también un papel importantísimo en la conservación de la independencia nacional de Israel. De aquí que a él se acoja el historiador sagrado, cuando al dar en resumen el triste estado del reino de Israel a la muerte de Eliseo, concluye con unas palabras de respiro: « Y Jazael rey de Siria oprimió a Israel durante toda la vida de Joacaz. El Señor sin embargo les mostró gracia y se compadeció de ellos y se volvió hacia ellos a causa del pacto con Abraham, Isaac y Jacob, y no quiso destruirlos, ni hasta el presente les ha arrojado de su presencia » [21].

A pesar de ese contrapeso de fidelidad divina al pacto de los patriarcas, sonará un día, no sólo para el reino de Israel sino

---

David — 2 Sam. 7, 23 — había ya ponderado la elección de Israel como pueblo, y su maravillosa liberación de la servidumbre de Egipto, como el beneficio cumbre concedido por Dios a Israel. Por lo demás, en cualquiera de las soluciones nada cambia el punto de vista considerado ahora en el presente salmo.

[19] Salm. 106, 45.

[20] Dan. 3, 34-36.

[21] 2 Rey. 13, 22-23.

también para el de Judá, la hora de la divina reprobación, respuesta a la apostasía religiosa del pueblo. Pero la hora fatídica estaba prevista desde muy antiguo, como de muy antiguo estaba también previsto el corte providencial de su eco. Ante la ley divina, vivamente recomendada al pueblo durante su viaje a través del desierto, abría Dios por medio de Moisés un doble horizonte: de bendición ante la fidelidad de Israel, y de maldiciones ante sus infidelidades. Y en el fondo de este segundo horizonte, que con los restos de un pueblo en destierro iba a perderse en tierra enemiga, surge como un rayo seguro de esperanza la fidelidad divina. Porque «se doblegará entonces su corazón endurecido y pagarán entonces por sus culpas. Y recordaré mi pacto con Jacob, y también mi pacto con Isaac, y mi pacto con Abraham también recordaré, y recordaré la tierra» [22].

Era natural esta marcha paralela de la fidelidad divina y la conservación y restauración de Israel en las relaciones de Dios con un pueblo, cuyo amanecer de nación apunta y va tomando cuerpo al contacto de la promesa patriarcal. En vano el nuevo Faraón, olvidado de la política de José tan benéfica para el reino, y alarmado ante la enorme expansión de los hijos de Israel, intenta ahogar el pueblo, o entre la sangre inocente de los niños hebreos recien nacidos, o en el sudor de un pueblo condenado a trabajos forzados: las parteras israelitas temerosas de Dios frustran el primero de los planes del rey, mientras una directa intervención divina desbarata el segundo. Porque «gimiendo los hijos de Israel bajo el peso de la esclavitud clamaron; y desde la servidumbre subió hasta Dios su clamor. Y oyó Dios su gemido y recordó su pacto con Abraham con Isaac y con Jacob. Y miró Dios a los hijos de Israel y se preocupó de ellos» [23].

No es difícil adivinar en estas afirmaciones el prenuncio de

---

[22] Lev. 26, 41-42. Las variantes existentes entre el T. M. por una parte, y por otra los LXX o la Peš., en nada afectan el sentido de aquella parte del texto que aquí nos interesa.

[23] Ex. 2, 23-25. La traducción «y se preocupó de ellos» expresa el sentido de la frase de los LXX «καὶ ἐγνώσθη αὐτοῖς», que en vez del וַיֵּדַע אֱלֹהִים del T. M. han leído וַיִּוָּדַע אֲלֵיהֶם.

una decidida intervención divina. La fidelidad del Señor al pacto patriarcal marcaba de continuo la dirección de la conducta divina para con el pueblo de la promesa; y Dios mismo alentará con su recuerdo al Moisés descorazonado por su frustrada primera tentativa en su oficio de libertador. Le dice abriéndole horizontes da éxito y seguridad: « Yo soy Yahveh. Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob... Con ellos además fijé mi pacto de darles la tierra de Canaán, la tierra de sus peregrinaciones donde habitaron como forasteros. He oído tambien el clamor de los hijos de Israel que los egipcios tienen en servidumbre, y he recordado mi pacto. Di, pues, a los hijos de Israel: Yo soy el Señor; yo os sacaré de debajo de las pasadas cargas de los egipcios, y os libraré de su servidumbre rescatándoos por medio de mi brazo extendido y de grandes juicios ».[24].

Midió Moisés la enorme transcendencia de este pacto divino-patriarcal y de la fidelidad de Dios a él esencialmente ligada. De aquí que entre hondas angustias trate de suscitar su recuerdo en aquellas circumstancias de tormenta, creadas por el pueblo con el hecho de la adoración del becerro de oro. Suplicante ante un Dios airado, que nunca como entonces se había inclinado a la destrucción del pueblo, toca Moisés el resorte decisivo en los siguientes términos: « Recuérdate de Abraham, Isaac y Jacob tus siervos, a los cuales juraste por tí mismo y dijiste: Multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo, y toda esta tierra que he dicho daré a vuestra descendencia en posesión eterna ». El resultado no se hace esperar; porque « se arrepintió el Señor del mal que había determinado hacer a su pueblo » [25].

Cuando, en su papel de oráculo del Señor, Moisés informa a Israel sobre los móviles que han decidido su elección como pueblo y su liberación de la servidumbre de Egipto, sobre la admirable y extraordinaria providencia de que se ha visto rodeada su peregrinación por el desierto y sobre la posesión definitiva de la tierra de la promesa a que ha de llegar algún día,

---

[24] Ex. 6, 2-6.

[25] Ex. 32, 13-14.

infunde en sus palabras el aliento nunca cortado de la fidelidad divina. Ni el gran crecimiento del pueblo determinó su elección y liberación de Egipto, ni con su propio poder superó las dificultades del desierto, ni pasó el Jordán y se instaló en Palestina en fuerza de sus méritos: todo esto lo realizó una amorosa y omnipotente intervención del Señor, que, respaldando de continuo el pacto jurado a los patriarcas, pudo marchar vencedora de obstáculos por el camino abierto por la fidelidad divina [26].

La misma divina fidelidad al pacto de los patriarcas sella en labios de Moisés el ambiente familiar y de nación, que para adelante augura feliz y tranquilo. Si no encuentra barrera infranqueable en el proceder indigno del pueblo, la fidelidad divina al pacto amorosamente jurado a los patriarcas se mantendrá en su puesto. Más aún: superando ingratitudes y prevaricaciones, disimulará, de acuerdo con la bondad divina, exigencias de derecho, y será su decisión, favorable al pacto patriarcal, la que al fin quede señoreando un período de la historia, que pudo en algunos momentos acusar la impresión de un fallo en la fidelidad divina [27].

Esta huella imborrable de su fidelidad, marcada por el paso del Señor a lo largo de la historia de Israel, forma en el depósito de las tradiciones judías. Jesús Ben Sirac en su apología de los padres la reflejó cargada de optimismo [28], y de ella, como ya vimos, brotó en tiempos aciagos un rayo de esperanza. En frase poética le ha reflejado Isaías cuando previendo la restauración religiosa-nacional de Israel, ha escrito: « Por eso, así habla a la casa de Jacob Yahveh que redimió a Abraham: ya no será confundido Jacob, ya no palidecerá su rostro » [29]

---

[26] Deut. 7, 6-8. 12-13 ; 8, 16-18 ; 9, 4-5.

[27] Deut. 4, 30-31 con el texto paralelo de Lev. 26, 41-42, donde la expresión *a tus padres* de nuestro pasaje se completa con el recuerdo del *pacto con Jacob, Isaac y Abraham.*

[28] Ecli. 44, 20-26.

[29] Is. 29, 22. R. KITTEL, *Biblia...* en vez de אֶל — ad, lee אֵל — Deus, como ya antes siguiendo a R. LOWTH, *Isaiah.* London 1778, lo había hecho B. DUHM, *Das Buch Iesaja.* Göttingen, 1902², p. 184. J. SKINNER, *Isaiah.* Cambridge, 1915, p. 238 aprueba este cambio, por-

Ya en los albores de su plena realización, descubrirá Zacarías padre del Bautista el ensacharse sin límites del pacto jurado a los patriarcas, en la liberación del Israel total, del viejo y del nuevo unidos en Cristo. La fidelidad divina en su máximo despliegue de fuerzas, introduce al Señor siempre presente « para librarnos de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odian, para hacer misericordia con nuestros padres y recordarse de su santo pacto, del juramento que juró a Abraham nuestro padre... » [30]. Tres meses antes lo había profetizado la madre

---

que « la ligera corrección aleja la dificultad introducida por la posición de la sentencia relativa *que redimió a Abraham*, que en el texto hebreo viene después de *casa de Jacob* ». De todos modos, se admita o se rechace esta corrección, el texto en su totalidad no sufre un cambio profundo. Mayor sería si con WELHAUSEN se admitiera que la idea de la *redención de Abraham* es ajena a la época de Isaías. DUHM no admite que en este caso se trate de un *Einsatz*, mientras SKINNER escribe: « Al mismo tiempo una alusión a la redención de Abraham en el presente contexto se hace sospechosa, y con su omisión el metro queda ciertamente mejorado. No es algo casual en la historia bíblica de Abraham, a quien se apropia especialmente la expresión *redimir* ; hay sin embargo una leyenda judía posterior sobre su liberación de una muerte a fuego preparada para él por sus aliados idólatras (Libro de los Jubileos, cap. 12) ». Los argumentos de SKINNER, que alude al relato del libro de los Jubileos completado después por una leyenda judía, no llevan en modo alguno a suprimir la frase *qué redimió a Abraham*, tan de acuerdo con la especial providencia del Señor en una vida de momentos de tanto riesgo como la de nuestro patriarca.

[30] Luc. 1, 71-73. Comentando MALDONADO, *In Evangelia...*, p. 263 el principio de estos versos escribe atinadamente: « Quos inimicos Zacharias intelligat, Evangelista non dicit, ac nisi certo sciremus Zachariam afflatu Spiritus Sancti locutum fuisse, suspicio aliqua subire animum posset, Judaeorum more et opinione loqui, qui Christum regem ideo futurum putabant, ut se ab hostibus carnalibus, id est, a Romanis et aliis gentibus, a quibus opprimebantur, liberaret et in regnum restitueret. Sed sicut Christi regnum spirituale fuit, ita debemus existimare de spiritualibus inimicis Spiritum Sanctum per Zachariam loqui; id est, de daemonibus, ut Theophilactus exponit. Unde colligitur — quod ad intelligendos prophetas diligenter est observandum — Zachariam sic interpretari quidquid veteres Prophetae de Judaeorum liberatione ex hostium potestate vaticinantur, ut Isaias 19, 20; 36, 15; 37, 22, et Jeremias 15, 20-21; 39, 17, Eze-

del propio divino Libertador, en su visita a Isabel: « Acogió a Israel su siervo, acordándose de su misericordia, como lo había prometido a nuestros padres, a Abraham y a su descendencia para siempre » [31].

c) « *Yo soy el Dios de Abraham* ».

Junto al pacto de Dios con los patriarcas y arrastrando como él la carga inmensa de la fidelidad divina, surge en la etapa preliminar de la liberación del pueblo otro elemento, cuya posición de privilegio no es difícil de adivinar ya desde el principio. Cuando por vez primera aparece Dios a Moisés, la elección divina de éste para caudillo del pueblo, que ya entonces se perfila, aparece cimentada sobre el divino « Yo soy el Dios de tu padre, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob », con que el Señor inicia la transmisión de poderes a Moisés, y como tal pone al servicio de la promesa jurada a los patriarcas su indefectible fidelidad [32].

Lo arduo de la divina misión inició en el ánimo de Moisés un primer movimiento de retirada: sin ponderar la enorme fuerza de sus resortes, le pareció que aquella sencilla fórmula de « el Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros », con que debía presentarse ante el pueblo, no había de ser suficiente título para

---

chiel 13, 21; 34, 22-23 et Oseas 13, 14 et Michaeas 6, 4. Nemo igitur Prophetas legens nudam sequatur historiam, cum videat ea etiam, quae maxime historica videntur, interprete Zacharia in Christum spectare ».

[31] Luc. 1, 54-55.

[32] Ex. 3, 6. R. Kittel, *Biblia*... propone como lectura probable el אֲבֹתֶיךָ del Pentateuco hebreo-samaritano en vez del אֲבִיךָ del T. M. y de las versiones. No favorecen esta lectura, a primera vista más en consonancia con el אֲבֹתֵיכֶם de los vers. 13. 15. 16, o el אֲבֹתָם de Ex. 4, 5, aquellos textos de Ex. 15, 2 y sobre todo de Ex. 18, 4 donde el pueblo en nombre de Moisés, o Moisés directamente, hablan del Dios אֲבִי. El τῶν πατέρων σου de Hech. 7, 32 en boca de S. Esteban cuando éste hace uso de la fórmula transmitida en esta ocasión a Moisés, favorece con todo la opinión de Kittel.

probar su misión divina, y exigió mayor garantía. Se la concedió el Señor en su título esencial de יְהוָה, cuya manifestación sin embargo no venía a debilitar sino a descubrir toda la potencia inherente al título anterior de « Dios de vuestros padres ». Bajo él insiste repetidamente el Señor en darse a conocer a su pueblo cuando a continuación dice: « Así hablarás a los hijos de Israel: El Señor Dios de vuestros padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre y éste será siempre mi apelativo. Ve, congrega a los ancianos de Israel y diles: El Señor Dios de vuestros padres se me ha aparecido, Dios de Abraham, Isaac y Jacob » [33].

La liberación del pueblo con mano fuerte y hechos extraordinarios, que a continuación promete el Señor, hasta dejar a Israel definitivamente instalado en la tierra de Canaán, tierra que mana leche y miel, revela el alcance y la eficacia de un título divino, sobre el que se apoya toda la historia de un pueblo. En ella quiere Dios hacer su entrada solemne con ese título, resumen de promesas y símbolo de divinas fidelidades. Si Moisés vuelve a vacilar y Dios se ve obligado a colocarle ante el hecho extraordinario de la vara-serpiente, es para fijar como punto de mira de la doble maravillosa metamórfosis aquél « para que crean que se te ha aparecido el Señor Dios de sus padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob », el Dios de la promesa, cuya realización pone en juego la fidelidad divina [34].

Si, colocados en este momento crucial de la historia de Israel, queremos medir el alcance directo de nuestra fórmula en el posterior desarrollo histórico de ese pueblo, que en cuanto tal ha visto la luz a la evocación del « Dios de sus padres », hemos de llegarnos hasta los tiempos calamitosos de Acab y Jezabel, cuando Elías, en el momento crítico de su lucha con los falsos profetas, les preparó su sentencia de muerte al obligarlos a aceptar un juicio de Dios. Baal no respondió a los clamores de sus profetas, y el sacrificio por ellos preparado quedó intacto sobre

[33] Ex. 3, 15-16.
[34] Ex. 4, 5.

el altar; Yahveh por el contrario envió fuego del cielo sobre el sacrificio de Elías en respuesta a la oración del profeta que le había invocado como a « Señor, Dios de Abraham, de Isaac y de Israel », como a Dios de la promesa, omnipotente y fiel [35].

Frente a este pasaje, testimonio único postmosaico de la divina fidelidad a través de la fecunda fórmula « Dios de vuestros padres », alínea la historia de Jacob una serie de textos, en que la fórmula, necesariamente recortada, « Dios de Abraham y Dios de Isaac » hace de ancho cauce a la protección y fidelidad divinas. Como a Moisés al serle asignado por vez primera su papel de caudillo de Israel, se señala a Jacob su papel de patriarca del pueblo escogido, haciéndole entrar solemnemente en la vida pública bajo la misma fórmula. Cuando en su primera visión camino de Mesopotamia le habla Dios, es la fórmula: « Yo soy el Señor Dios de Abraham tu padre y Dios de Isaac », el punto de arranque para la renovación de la promesa abrahamítica, cuyo recuerdo da entrada a la protección y fidelidad divinas en la vida de los patriarcas, en cuando padres del pueblo [36].

El recuerdo de esta divina visión, tan decisiva y de eco tan potente en la vida de Jacob, traerá a la memoria del patriarca el recuerdo del Dios de sus padres, que fiel a su « estaré contigo » de la visión de Betel, con Jacob estará, según confesión del propio patriarca, en los momentos difíciles creados por el repetido astuto proceder de Labán [37]. Con el mandato y bajo los auspicios del Dios de sus padres gana decisivamente la batalla que le había obligado a aceptar su suegro [38], y con la invocación del « Señor Dios de mi padre Abraham, y Dios de mi padre Isaac » asegura a su favor el difícil encuentro con su hermano Esaú a su vuelta de Mesopotamia [39]. Después, Betel le traerá de nuevo auras de la promesa divino-patriarcal cuando el אֵל שַׁדַּי, el Dios de los pa-

---

[35] 1 Rey. 18, 36-39.
[36] Gén. 28, 13-15.
[37] Gén. 30, 43; 31, 1. 5-7. 41-42.
[38] Gén. 31, 24-44. 53.
[39] Gén. 32, 9-12.

triarcas, a quien recordará más tarde en su lecho de muerte, manteniendo la palabra empeñada le hable de una estirpe numerosa y regia, y de una región « que dí a Abraham » y « que te daré a tí y a tu descendencia después de tí » [40].

De este modo veía Jacob prolongarse en su vida la línea de la divina fidelidad, que de extremo a extremo había cruzado la historia entera de su padre. Porque también sobre Isaac en días de horizontes cerrados había caído de labios del Señor el rayo luminoso de la promesa, que, a él llegaba envuelto en la evocación del nombre de su padre. Como antes al iniciarse la época de carestía que le llevó hasta Gerara, la ratificación de la promesa abrahamítica decidirá al fin el conflicto con Abimelec a favor de Isaac. El rey de Gerara reconocerá en última instancia esta intervención favorable del Señor, que una noche hablando con Isaac le había dicho: « Yo soy el Dios de Abraham tu padre; no temas porque yo estoy contigo, y te bendeciré y multiplicaré tu descendencia a causa de Abraham mi siervo» [41].

Hemos llegado a un pasaje donde el reflejo de la decisión divina manifestada por el Señor a Abraham de « ser para tí y para tu descendencia después de tí in Deum », es directo. En desarrollo gradual la fórmula abrahamítica ha ido ganandò en extensión hasta desembocar en el « Dios de Abraham, Dios de Isàac y Dios de Jacob » de los tiempos de Moisés, y a través de ella en la compendiosa y fecunda de « Dios de Israel », con que al entrar en la comunidad de las naciones siente el pueblo escogido que, fiel a su palabra el Señor ya « es para él in Deum » [42].

---

[40] Gén. 48, 3-4.

[41] Gén. 26, 2-5. 23-24.

[42] La fórmula « Deus Israel », que más tarde se hará clásica en la literatura bíblica, aparece por vez primera en Ex. 5, 41 en boca de Moisés y Aarón cuando éstos presentan ante Faraón la primera instancia a favor de la salida de Israel del Egipto. No es con todo éste, sino el título de יְהוָה, o el de « Deus Hebraeorum » el que, ante el endurecimiento de Faraón, acompañará la intervención divina a favor de Israel. Con todo, el recuerdo en tiempo de Gedeón de « יְהוָה Deus Israel » como el Libertador de la servidumbre de Egipto, indica que bajo éste, como bajo el

Por caminos, en la superficie de la letra diversos, la doble fórmula establece contacto en el campo inmenso de la fidelidad divina, que salta incontenible de la vida de Abraham, su punto de apoyo, y va a perderse entre las crecientes oleadas de pueblos del Israel total.

d) *Intervención directa del* אֱמֶת *divino.*

En el denso ambiente de fidelidad divina reflejado en las anteriores páginas se echa de menos, contra lo que quizás podría esperarse, la presencia del término אֱמֶת. Es necesario llegar a la última etapa de la historia de Abraham, para poder recogerle por tres veces de labios del siervo Eliecer en su delicada misión ante los padres de Rebeca. Al enviarle Abraham a la tierra de sus mayores con el encargo de traer de allí esposa para su hijo, apuntó la duda de Eliecer sobre si había de llevar a Isaac a Mesopotamia, en el caso en que la escogida se negase a seguirle hasta Canaán. La respuesta del padre brotó sin vacilaciones y con enfoque directo hacia la fidelidad divina: «El Señor Dios del cielo, que me sacó de la casa de mi padre y de mi país nativo y que me prometió y me juró diciendo: A tu descendencia daré esta tierra, enviará su ángel delante de tí, y de allí traerás esposa para mi hijo» [43].

Comentando este pasaje escribe S. Juan Crisóstomo: «Mira cómo (Abraham) antes, al exigir juramento a su siervo, le pone delante al Creador de todo, y ahora al empezar a orar, repite lo mismo, enseñando de todos modos al siervo, que poniendo la confianza en Aquél, emprenda el camino y espere seguro el buen éxito; porque le manifiesta de cuánta benevolencia gozó ya de

---

título de «Deus Hebraeorum,» Dios había defendido la elección de su pueblo, llevada antes a cabo en cuanto «אֱלֹהֵי שַׁדַּי, Dios de Abraham...», ante el poder de Faraón y la presunta protección de sus dioses. De este modo el יְהוָה de Ex. 3,14 despliega su poder, como lo había prometido cuando por vez primera manifestó a Moisés su nombre propio.

[43] Gén. 24, 2-7.

antiguo y desde el principio por parte del Señor de todas las cosas, y que quien le había sacado de la casa paterna y hasta ahora de tal modo se había cuidado de él y en su misma vejez le había hecho la gracia de Isaac, El mismo le había de dar salida feliz en lo futuro » [44].

No pueden cerrarse los ojos a la presencia del elemento bondad y beneficios divinos que el Crisóstomo pone de relieve en la contestación de Abraham a su siervo, y que orienta aquella primera súplica de Eliecer a las puertas de la ciudad de Najor: « Señor, Dios de mi amo Abraham, hazme tener hoy un buen encuentro y haz חֶסֶד con mi amo Abraham ». Pero como al Crisóstomo, tampoco a Eliecer podía escapársele el hondo sentido de fidelidad encerrado en la respuesta de su amo. Por eso en su primera acción de gracias ante el primer suceso inicial de su embajada, exclama el siervo: « Bendito el Señor, Dios de mi amo Abraham que no ha abandonado חֶסֶד וְאֱמֶת para con Abraham mi amo, y me ha hecho llegar por camino seguro a casa del hermano de mi señor » [45].

Comenta J. Bonfrère: « Non abstulit misericordiam et veritatem. Hoc est, vere et misericorditer implevit quae ipsi promisserat; solet enim haec duo fere conjungere Scriptura, ut et paulo post v. 49, eademque fere ut synonyma, licet in quibusdam discrimen aliquod assignari possit, ut hic. Etsi enim tam in promittendo quam promissa implendo utraque reperiri possit, misericordiam tamen magis ad promissionem, veritas ad promissorum impletionem refferri potest » [46]. Como se ve, hay en las primeras afirmaciones de nuestro comentarista, con su tendencia a identificar חֶסֶד y אֱמֶת cuando vienen unidas por la partícula וְ, el anticipo de una teoría mucho más radical desarrollada más tarde. A pesar de todo Bonfrère, al igual que en otros casos, señala también en el nuestro una cierta diferencia entre ambos términos, y relacio-

---

[44] MG. 54, 437.
[45] Gén. 24, 27.
[46] *Pentateuchus Moysis*. Antuerpiae, 1625, p. 231.

nando a אֱמֶת con la realización de la promesa, le concede claramente el significado de fidelidad.

Más conciso y decisivo J. Oleaster establece esta diferencia cuando escribe: « Qui non dereliquit misericordiam suam, id est, non omissit misericordiam qua uti solet cum domino meo...; et veritatem suam, scilicet pacti sui quod cum Abraham pepigerat ». Y aclarando el alcance dado al genérico término *verdad*, escribe poco después comentando el « si facitis misericordiam et veritatem », que para Abraham reclama Eliecer de los padres de Rebeca: « Est facere cum aliquo veritatem, facere cum eo quod aliquo iure debetur. Debent enim consanguinei invicem servare veritatem aut stabilitatem, scilicet amicitiae » [47].

Se nos brinda por lo tanto en las palabras con que Eliecer bendice al Señor porque no ha retirado su benevolencia y fidelidad con su amo, un eslabón más de aquella cadena, que aprisiona en un continuo sucederse de beneficios y fidelidades la historia de Abraham. El siervo lo conocía, y más después de puesto en la intimidad de aquella embajada por el propio Abraham en términos que, como interpreta el Crisóstomo, equivalían a decir: « Vete confiado, porque estoy persuadido que quien con tales beneficios me ha favorecido, añadirá éste a los anteriores y enviará su ángel delante de tí. El en todo te preparará el camino, El te dará a conocer la esposa de modo que vuelvas con ella » [48].

La predicción de Abraham se cumplió: Dios fiel en su חֶסֶד וְאֱמֶת para con el patriarca, guió a Eliecer por buen camino: por un camino אֱמֶת, coronado al fin por el חֶסֶד וְאֱמֶת de los padres de Rebeca para con Abraham [49]. Pudo entonces celebrar el buen siervo la benevolencia y fidelidad divinas en un himno de la misma entonación y el mismo alcance del que, reconocido por el pasado y esperanzado para el porvenir, elevó Jacob a su vuelta de Mesopotamia. La realización, hasta entonces perfecta, de la

---

[47] *In Pentateuchum*. Antuerpiae, 1569, p. 48.
[48] MG. 54, 438.
[49] Gén. 24, 27. 48-49.

promesa divina de Betel le hacía por una parte exclamar: « No era yo merecedor de tanto חֶסֶד y tanto אֱמֶת como has usado conmigo »; mientras por otra, la proximidad de Esaú en plan de ataque ponía en sus labios la súplica angustiosa: « Líbrame, te ruego, de las manos de mi hermano, de las manos de Esaú, porque temo de él que venga y mate juntos madre e hijos » [50].

Aunque dentro del marco universalista, en que el Jacob heredero de la promesa y padre del pueblo aparece necesariamente centrado, ofrece con todo el אֱמֶת divino evocado por el patriarca, un tono particularista, que afecta directamente a la vida de Jacob como individuo. Es el profeta Miqueas quien refuerza de tal manera el tono universalista del אֱמֶת divino en la vida de Jacob, que la persona del patriarca desaparece como absorbida por el pueblo a que él ha dado origen. Bajo el influjo de una mirada profética en la restauración definitiva de Israel, cierra Miqueas su libro con la siguiente consoladora afirmación: « Darás אֱמֶת a Jacob, חֶסֶד a Abraham, como desde tiempos antiguos juraste a nuestros padres » [51].

G. Sánchez escribe comentando este pasaje: « Hic multa interpretes, cur omissus hic Isaac, qui medius fuit inter duos patriarchas; cur Abrahae misericordia, Jacob vero attributa veritas ». Y expuesta su opinión sobre la primera de las cuestiones, dice sobre la segunda: « De veritate ac misericordia minus arbitror esse laborandum, cum hoc loco, sicut aliis plurimis, idem sit veritas et promissa seu iurata misericordia... Quare ut iam tandem dicam quod mihi apparet hoc loco verissimile magis, puto optare hic atque orare Prophetam ut appareant promissa, et eorum certa probetur fides, quae promisit Deus ». La interpretación, que puede parecer el preludio de la tendencia moderna ya señalada a identificar חֶסֶד y אֱמֶת, no llega a este extremo, desde el momento que habla no de un simple חֶסֶד, sino de חֶסֶד jurado [52].

---

[50] Gén. 32, 9-11.

[51] Miq. 7, 20.

[52] *In duodecim Prophetas*. Lugduni 1621, p. 1034-1036.

La concesión del significado de fidelidad a אֱמֶת, que en Sánchez, representante original de una tendencia, es sólo implícita, la querían más explícita autores de entonces, intérpretes de otra tendencia. En este sentido escribía C. De Castro: « Gratia, חֶסֶד seu misericordia est, cum homini benefit gratuito; veritas autem, אֱמֶת, cum homini tribuitur ius, quod in illam rem habet ». Y aplicado al Señor este principio general en los siguientes términos: « Veritas significat iam debitum reddendum ex fidelitate; nam Deus debet iam praestare illa beneficia ex verbo suo quia se obligavit ea praestare », concluye su comentario al pasaje de Miqueas: « Praestabit ergo, inquit, Jacobaeis, posteris Jacob ex veritate aut fidelitate, misericordiam Abrahae factam; nempe bona Abrahae ex misericordia promissa; quae omnibus patribus nostris iurasti, quando ipsi Abrahae, Isaac et Jacobo iurasti olim » [53].

Que en las palabras de Miqueas hay una alusión explícita a las personas de Abraham y de Jacob, e implícita a la de Isaac, es cosa manifiesta. Ahora bien, esta alusión encierra necesariamente la doble idea de trato de favor y de fidelidad, que constituye la médula de la historia de aquellos patriarcas, paralela en su desarrollo al pacto divino y apoyada como él en la bondad y fidelidad del Señor. Por lo mismo, aun con el alcance colectivo, dado en este caso a los nombres de Abraham y Jacob, de descendencia patriarcal, de pueblo de Israel, no puede prescindirse de la persona de los patriarcas, a quienes como a punto de arranque lleva inevitablemente el recuerdo de la nación, que en

---

[53] *In duodecim Prophetas*. Lugduni 1615, p. 328-329. Como otros autores de su época, expone claramente la doble tendencia a que aludimos en el texto y hace estudio de autores anteriores. Véase también Knabenbauer-Hagen, *In Prophetas minores*. Parisiis 1924, p. 598-599, que después de proponer diversas sentencias, concluye: « Cur autem patri Abraham *gratia, veritas* Jacobo tribuatur censuit iam Sánchez in his examinandis immorandum non esse. Ex lege enim parallelismi... ea quae intime inter se cohaerent et unum quoddam efficiunt in duo membra distribuuntur ». No es una identificación de חֶסֶד y אֱמֶת, sino contacto de אֱמֶת — veritas y חֶסֶד — iurata misericordia, como vimos expresarse a Sánchez.

ellos tuvo origen y que por ellos es depositaria del pacto divino. De aquí lo oportuno del recuerdo de la bondad y fidelidad divinas, que, si fueron en la época patriarçal primero la raíz y después la savia y el sostén del pacto divino, como tales han de presentarse en la historia y restauración del pueblo, a quien el pacto apuntaba en último término.

Gracias a este orden fijado por Dios, aunque Israel hubiese un día de decir en su desesperación: « Yahveh me ha abandonado y el Señor me ha olvidado » [54], con todo la confianza de Miqueas no queda fuera de lugar. Más tarde, a raíz de la liberación del destierro babilónico, y con penetrar profundo en la restauración mesiánica, centrará el salmista su canto a la gran victoria conseguida por la diestra del Señor en aquél: « Ha recordado חַסְדּוֹ וֶאֱמוּנָתוֹ a favor de la casa de Israel » [55], eco de la predicción de Miqueas. Aunque no se admita la inserción del τῷ Ἰακὼβ de los LXX entre חַסְדּוֹ y אֱמוּנָתוֹ, no puede dudarse de la alusión directa al pacto patriarcal. La fidelidad divina en que éste se presenta encuadrado y que, concentrada otras veces en el término אֱמֶת, se vuelca en esta ocasión en el אֱמוּנָה del salmista, asegura la continuidad de un pacto en que la bondad divina lo llena todo.

Conclusión.

A través de todas sus vicisitudes, la historia de Abraham ha de leerse exclusivamente a la luz de la divina bendición, que en los momentos decisivos reune en torno a sí todos los elementos, al parecer más dispersos, de la vida del patriarca.

Esta bendición, brote de la bondad divina, llega en su progresivo desarrollo y apoyada siempre en la benevolencia y la fidelidad del Señor, a encontrarse con el pacto divino. Gracias a este contacto, su posición firme sobre el doble punto de apoyo bondad–fidelidad se hace más segura.

---

[54] Is. 49, 14.

[55] Salm. 98, 3.

Con la muerte de Abraham el doble sostén no se debilita: Isaac y Jacob miran seguros el correr de su vida y el porvenir de sus hijos, una vez que la ratificación de la promesa por parte del Señor ha infundido en su alma el mismo aliento de bondad y fidelidad que animó la vida del primero de los patriarcas.

Cuando a Moisés se le señala su papel de caudillo del pueblo de la promesa, para quien ha sonado la hora de comenzar a vivir como nación, el divino « yo soy el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob » con su natural desemboque en el « Dios de Israel »; y el « seré para ellos in Deum », lógico prolongamiento del « seré para tí, para ellos in Deum » de los tiempos de Abraham, extienden a los tiempos de la liberación de la servidumbre de Egipto, de la formación de Israel como pueblo, la misma intensa tónica de bondad y fidelidad divinas que caracterizó los tiempos patriarcales.

Moisés mismo con la frecuente evocación de la doble fórmula divina, con que Dios quiso abrirle paso en su nueva misión, prenunciará al pueblo el prolongarse de esa tónica alentadora a lo largo de toda su historia nacional. Ahogada en oleadas de destrucción y de destierro, surgirá de nuevo y con una carga de bondad y fidelidad divinas mucho más fuerte, y sin limitación de horizontes nacionales.

Así lo cantaron también profetas y salmistas cuando al conjuro de la promesa patriarcal, benevolencia y fidelidad divinas, sintieron en el pueblo la presencia de Dios, y con ella respiraron auras de restauración y divisaron horizontes de mesianismo.

Lo mismo que en la vida de Abraham supo el siervo Eliecer concentrar en los términos חֶסֶד y אֱמֶת todo el ambiente de bondad y fidelidad divinas, densamente diluído a lo largo de la historia de su señor, y Jacob más tarde descubrió en un momento a lo largo de la primera azarosa fase de su historia, las huellas de un Dios providente, bondadoso y fiel, unificadas en el חֶסֶד y אֱמֶת divinos de que había sido objeto; supieron también, el salmista, con mirada de conjunto hacia atrás y con vislumbres del futuro, y Miqueas abiertamente de cara al universalismo, concentrar en sus חֶסֶד y אֱמֶת o אֱמוּנָה ese prolongarse indefinidamente de la

bondad y fidelidad divinas, patriarcales por su época de origen y por los cauces seguidos.

B) El pacto sinaítico.

a) *Fidelidad en el desierto.*

Repetidas veces en tono de súplica, de espera ansiosa o de afirmación habla Eliecer del éxito de su viaje a Mesopotamia, y siempre para hacer depender todo el buen suceso de la providencia divina. Abraham se lo había predicho al asegurarle: « El Señor enviará su angel delante de tí y tú traerás de allí una esposa para mi hijo » [56]; y el siervo, declarando el objeto de su embajada a los padres de Rebeca, interpreta las palabras de su amo: « El Señor... mandará su ángel contigo y dará feliz éxito a tu viaje, de modo que podrás traer para mi hijo una esposa de mi parentela y de la casa de mi padre » [57].

Ya a raíz de su primer encuentro con Rebeca junto al pozo de las afueras de Najor, Eliecer daba gracias al Señor Dios de Abraham, que no había apartado de su amo חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ; « sino que el Señor me ha guiado בַּדֶּרֶךְ hasta la casa del hermano de mi señor » [58]. Una primera lectura de nuestro texto puede sin duda favorecer en el término דֶּרֶךְ el significado de un camino material; sin embargo la idea de camino en sentido propio pierde fuerza ante la comparación del בַּדֶּרֶךְ נָחַנִי presente con el הִצְלִיחַ דַּרְכֶּךָ, recordado por Eliecer ante la familia de Rebeca, o con el הִצְלִיחַ דַּרְכּוֹ, empleado por el historiador sagrado al describirnos la angustiosa incerteza de Eliecer en el encuentro con Rebeca. Mientras ésta corría hacia el pozo en busca de agua para los camellos de Eliecer, « aquel hombre la observaba silencioso para ver si el Señor הַהִצְלִיחַ דַּרְכּוֹ o no » [59].

---

[56] Gén. 24, 7.
[57] Gén. 24, 40.
[58] Gén. 24, 27.
[59] Gén. 24, 21.

Se trata por lo tanto más que de camino en sentido propio y como parte preliminar de una empresa, de camino en aquel sentido metónimico y total, que muy bien expresa F. Zorell cuando escribe sobre una de las acepciones de דֶּרֶךְ: « Iter una cum opere cuius causa fit, et quidem ut de opere fere unice cogitetur: res gerenda vel gesta, opus, negotium, consilium » [60]. Interpretación, que Zorell propone en nuestro capítulo para los dos casos en que דֶּרֶךְ va precedido de la forma Hif. del verbo צָלַח, y que creo muy bien puede extenderse a la expresión del vers. 27: « Sino que el Señor me ha guiado בַּדֶּרֶךְ », por la perfecta mutua correspondencia existente entre esta última fórmula y las anteriores. Esta puede ser razón para dejar el אָנֹכִי enfático del T. M. y para, con una sustitución por כִּי a base de la Peš. [61], buscar en esta partícula la explicación del חֶסֶד y אֱמֶת, usados por Dios para con Abraham. De este modo la traducción de la frase sería la siguiente: « Sino que el Señor me ha guiado en este negocio ».

Esta dependencia, señalada por כִּי entre las dos proposiciones, responde también a la perfecta mutua correspondencia existente entre los vers. 18-21 por una parte y los vers. 12-14 por otra. En espera junto al pozo Eliecer ora: « Señor Dios de mi amo Abraham, preséntame hoy, te ruego, un encuentro afortunado, de modo que hagas חֶסֶד con mi señor Abraham. Heme en pie junto a la fuente del agua, mientras las mujeres de la ciudad salen a sacar agua. Suceda, pues, que la joven, a quien diciéndola yo: inclina tu cántaro para que yo pueda beber, respondiere: bebe, que también quiero dar de beber a tus camellos, sea la destinada por tí para tu siervo Isaac. En esto conoceré que has hecho חֶסֶד

---

[60] *Lexicon Hebr...* Roma 1440. En el responsorio que sigue a la primera lección del miércoles de ceniza se lee la siguiente traducción ad sensum del vers. 27: « Domine, Deus Abraham, tu prosperum fecisti desiderium meum ».

[61] En su comentario al Génesis, Edinburgh 1912, p. 344, anota J. Skinner: « La lectura de la Peš. *'ékâ* supone acaso el כִּי אִם de Ball, *The Book of Genesis.* Critical edition... Leipzig 1896, p. 77, o el כִּי de Kittel; si es que no se trata de una equivocación en vez de *'énâ* ».

con mi amo ». Ahora bien, este encuentro afortunado que junto a la fuente augura para su embajada el siervo de Abraham, no es otra cosa sino aquel feliz desenlace דַּרְכּוֹ poco después esperado con ansia mientras, saciada su sed con el agua del cántaro de Rebeca, ve a ésta aprestarse a dar de beber a los camellos. Es la señal exigida: Dios con ello ha hecho el חֶסֶד — וֶאֱמֶת según la Peš. — antes invocado, y Eliecer podrá dar gracias por haberle guiado בַּדֶּרֶךְ el Señor, que no ha abandonado חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ para con su amo. Bondad–fidelidad divinas y éxito en el negocio se encuentran.

La última vez que en el vers. 48 el siervo hace mención del éxito de su דֶּרֶךְ, introduce una novedad respecto al vers. 27 mediante la inclusión de אֱמֶת detrás de בַּדֶּרֶךְ, y un cambio de forma de verbo — נָחַנִי en הִנְחָנִי — que no supone sin embargo cambio alguno de sentido. Si consideramos el T. M., el estado constructo de בְּדֶרֶךְ en el vers. 48 hace de אֱמֶת su genitivo determinante. De aquí la traducción ordinaria: « El Señor me ha guiado por camino seguro » — derecho, acertado; no errado o equivocado —, a no ser que se prefiera traducir: « El Señor me ha guiado en un modo fiel », como acaso pudiera indicarlo el ἐν ὁδῷ ἀληθείας, que se añade en los LXX como para determinar el anterior εὐώδωσέ με, es decir, « me ha encaminado, o me ha guiado בְּדֶרֶךְ ».

En cualquiera de las dos hipótesis, דֶּרֶךְ no mantiene el significado de negocio, asunto..., que es en nuestro caso el encuentro de esposa para Isaac. Para esto enviaba Abraham a su siervo, y, mirando a toda la marcha y al desenlace final de este negocio, auguraban señor y siervo un viaje de fortuna. Teniendo, por lo tanto, presente cuanto se ha expuesto, para conservar también en el דֶּרֶךְ de este último texto el significado de negocio..., ¿no se podría dar al término אֱמֶת el sentido adverbial de בֶּאֱמֶת, como algunos lo hacen con el אֱמֶת del salm. 132, 11? En este caso sería la traducción: « El cual me ha guiado en el asunto con fidelidad, para que tome la hija del hermano de mi señor para

su hijo ». De todos modos, se dé cabida a esta interpretación de אֱמֶת, o se le mantenga en su tradicional puesto de genitivo, las palabras de Abraham y las de su siervo acusan de continuo la presencia de la mano de Dios, que, bueno y fiel a lo prometido, guía los pasos del siervo del patriarca de la promesa, como guiará más tarde los de su pueblo camino de Canaán.

También en esta etapa de la historia de Israel los caminos del desierto serán testigos de la fidelidad de un guía infatigable, que interviene decididamente en favor de su pueblo. El Señor que, ya desde el momento de la elección de Moisés, se había presentado como el Libertador de Israel, a quien con mano fuerte y grandes maravillas abriría camino del Egipto a Canaán, cumple sin defecciones su promesa de ser guía y conductor del pueblo. Guía experto de Israel escoge rutas sin peligsos ; y así, « apenas Faraón deja partir al pueblo, no le guió el Señor camino del país de los filisteos », para evitarle con esto posibles desalientos ante el encuentro inmediato de fuertes enemigos. Guía providente y poderoso, en la soledad del desierto « el Señor iba delante de ellos, de día en columna de nube para guiarlos en el camino, de noche en columna de fuego para alumbrarles, de modo que pudiesen caminar día y noche » [62].

Asaf en algunos de sus salmos recordará aquella salida de Egipto y aquellas jornadas de desierto, en que el Señor guiaba seguro a su pueblo como pastor a su rebaño ; y añadirá a este recuerdo el del paso del mar rojo, donde la mano del divino guía se tiende hacia su pueblo más tensa de poder, amor y fidelidad [63]. Con ello no hace sino recoger el eco de aquellos potentes acentos del canto de triunfo de Moisés después de aquella gran jornada : « Extendiste tu diestra: la tierra los tragó. Con tu bondad guiaste el pueblo por tí redimido ; con tu poder le condujiste a tu santa morada » [64].

Completando la imagen del divino guía, presentada en este

---

[62] Ex. 13, 17. 21.
[63] Salm. 77, 21 ; 78, 14. 53,
[64] Ex. 15, 13.

texto del Exodo a la luz del חֶסֶד y el poder de Dios, Moisés en su canto final del Deuteronomio introduce como elemento imprescindible del Israel de entonces la fidelidad divina. Junto al חֶסֶד divino, delicadamente vaciado en las imágenes de un Dios que cuida de su pueblo como de la niña de sus ojos, que vela sobre él y le lleva consigo como el águila a sus hijos, coloca la fidelidad del Señor, « roca, y cuyo obrar es perfecto, porque todos sus caminos son rectitud ; אֵל אֱמוּנָה y sin iniquidad, porque es justo y recto ». Y apoyada sobre el חֶסֶד y el אֱמוּנָה la acción del divino guía, porque « el Señor por sí solo le guiaba, y no había con El dios extranjero » [65].

Frente al proceder de Israel, que es iniquidad y traición a los compromisos contraídos, surge inmaculada la imagen de un Dios todo lealtad. Sobre ella van a posarse todos esos regueros de protección, que a partir de Egipto han cubierto los desiertos, el mar y el aire. El Señor, guía y pastor de su pueblo, es אֵל אֱמוּנָה, y en esa su fidelidad, paralela a su benevolencia, se asienta como en roca viva el intenso trato de favor que acompaña al pueblo camino de la tierra prometida.

b) *Reflejos de la promesa patriarcal.*

Bajo la guía del Señor אֵל אֱמוּנָה, que le había rodeado de favores y prodigios, cubrió Israel la primera etapa de su viaje y acampó junto al Sinaí. En mirada de conjunto le presenta el Señor el pasado y le inicia en el porvenir, cuando llamando a Moisés le dice : « Así hablarás a la casa de Jacob y anunciarás a los hijos de Israel : Vosotros habéis visto lo que he hecho con los egipcios y cómo os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora pues, si de veras oís mi voz y observáis mi pacto, seréis para mí propiedad especial de entre todos los pueblos ; porque mía es toda la tierra ; y vosotros seréis para mí un

[65] Deut. 32, 4. 10-12.

reino de sacerdotes y gente santa ». Conocedor del mensaje divino, el pueblo responde a una: « Haremos cuanto el Señor ha comunicado » [66].

Por vez primera el pacto divino con Israel promete presentarse con un cariz abiertamente bilateral. Hasta ahora el pacto divino–patriarcal, con su sabor casi exclusivamente misericordista, había regulado las relaciones entre Dios y su pueblo; pero la experiencia de la conducta deficiente del Israel desconfiado y murmurador ya en esta primera etapa de su viaje, señalaba la oportunidad de un cambio. Por lo demás, el nuevo elemento introducido con este cambio no hace sino ampliar el campo marcado por la circuncisión en el pacto abrahamítico y establecer claramente lo insinuado en aquellas palabras con que el Señor, en intimidad con el patriarca, le había revelado la suerte de la Pentápolis: ¿ « Acaso podré ocultar a Abraham lo que voy a hacer, cuando con toda certeza él se ha de convertir en una nación grande y poderosa y por él han de ser bendecidas todas las gentes de la tierra? Más aún, le informaré para que mande a sus hijos y a su casa después de él que guarden el camino del Señor practicando justicia y juicio, de modo que el Señor haga venir sobre Abraham lo que con relación a él prometió » [67].

En el Sinaí se concreta y desarrolla lo que en ese camino del Señor, de que habla el Génesis, se encierra. Moisés en nombre del Señor lo manifestará al pueblo cuando, recibida la ley, le proponga las condiciones del pacto divino, que poco antes había declarado aceptar. En acto oficial se presenta un día ente al pueblo « y tomando el libro del pacto, lo leyó al pueblo que dijo: Todo cuanto ha ordenado el Señor lo cumpliremos obedientes. Y tomó Moisés la sangre y la esparció sobre el pueblo diciendo: Esta es la sangre del pacto que el Señor ha estipulado con vosotros sobre todas estas palabras » [68].

No echará en olvido Moisés la naturaleza del pacto sinaítico y repetidas veces volverá sobre él para recordar al pueblo el

[66] Ex. 19, 3-6.
[67] Gén. 18, 17-19.
[68] Ex. 24, 3. 7-8.

compromiso contraído con el Señor [69]. No nos interesa ahora seguir al detalle estas intervenciones mosaicas, sino es en los casos en que el recuerdo del pacto patriarcal, puesto en íntima relación con el sinaítico, o la directa intervención de אֱמֶת, colocan en plano de preferencia la fidelidad divina.

No muere con el pacto sinaítico la memoria del pacto patriarcal. En labios de Moisés su evocación se hace frecuente y a su contacto cobra alientos de vida el mismo pacto del Sinaí: podemos decir que ambos se encuentran pero que no se confunden. Moisés los ha distinguido muy bien cuando, con el recuerdo de la teofanía del Sinaí, presenta de nuevo al pueblo, ante sí reunido, el Decálogo de la Ley. Portada de esta como segunda promulgación son las siguientes palabras del caudillo de Israel: « Oye, Israel, los estatutos y decretos que yo hoy hago llegar a vuestros oídos; retenedlos y procurad de observarlos. El Señor nuestro Dios ha estrechado con nosotros un pacto en Horeb. No es con nuestros padres con quienes ha estrechado el Señor este pacto, sino con nosotros, con nosotros mismos que hoy estamos aquí todos vivos ». Y como epílogo pone la siguiente conclusión del capítulo: « Procurad, pues, de proceder como os ha ordenado el Señor vuestro Dios... Seguid en todo los caminos que el Señor vuestro Dios os ha prescrito, para que viváis y prosperéis y duréis largos días en la tierra que habéis de poseer » [70].

La estipulación de este nuevo pacto, distinto del patriarcal, pudiera parecer a primera vista ruptura con el pasado y comienzo de una época sin mirada hacia atrás; pero la realidad es muy otra. Moisés en repetidas instrucciones a los israelitas sobre puntos, para ellos del mayor interés, descubre en el fondo de la historia nacional la presencia del pacto de Dios con los patriarcas, que en íntima unión con la fidelidad divina constituye la última razón y el sostén último de la existencia del pueblo. Y así, si quiere llegar al por qué de la elección divina de Israel como algo sagrado y peculiar, recurre al amor y fidelidad divinos y dice:

---

[69] Véase por ej. Deut. 4, 13-14. 23-24; 5, 2-3. 28-31; 7, 6-16; 8, 17-18.
[70] Deut. 5, 1-3. 32-33.

« No porque fuéseis más numerosos que todos los pueblos el Señor se aficionó a vosotros y os escogió — que más bien sois menores que todos los pueblos —, sino por el amor que os profesaba y por guardar el juramento que juró a vuestros padres os sacó de Egipto con mano fuerte y os libró de la casa de los esclavos, de la mano de Faraón rey de Egipto ». Y poniendo de relieve la obligación proveniente para el pueblo del pacto sinaítico, y el bienestar que de su fidelidad a esa obligación ha de seguírsele, afirma : « Y a cambio de haber escuchado estas ordenaciones y de haberlas observado y practicado, el Señor tu Dios observará contigo el pacto y la benevolencia que juró a tus padres » [71].

Con sus últimas raíces en el pacto patriarcal, en él se apoya la elección del pueblo ; y si su prosperidad por una parte se desarrolla paralela a la observancia de la Ley divina, corre por otra por el cauce abierto por la bondad-fidelidad del mismo Dios. Hacia ella y no hacia el poder del propio brazo, manda Moisés al pueblo dirigir su mirada cuando, tras un recuento de los divinos beneficios, le dice : « Ni digas en tu corazón : Mi fuerza y la robustez de mi brazo me han procurado este bienestar. Sino recuerda al Señor tu Dios, porque El es quien te ha dado fuerza para hacerte feliz, con el fin de cumplir su pacto que juró a tus padres, como aparece el día de hoy » [72].

A pesar de todo, yendo ligados la prosperidad y el ser de Israel como nación al cumplimiento por parte del pueblo del pacto contraído en Sinaí, la infidelidad a este pacto traería consigo hasta la pérdida de la misma independencia nacional. Aun entonces la bondad-fidelidad divina se hará presente, y « al fin retornarás al Señor tu Dios y oirás su voz, porque el Señor tu Dios es compasivo; no te abandonará, ni te destruirá, ni olvidará el pacto por El jurado a tus padres » [73].

Asaf en una poética síntesis de la historia israelita desde la salida del Egipto hasta los tiempos de David, va contraponiendo la constancia del Señor en la siembra de beneficios y la corres-

[71] Deut. 7, 7-8. 12.-
[72] Deut. 8, 17-18.
[73] Deut. 4, 30-31.

pondencia del pueblo con sus alternativas y sus altibajos. Momentos de conversión a Dios cuando la ira divina amenazaba destruirle, « pero le engañaban con sus labios y con sus lenguas le mentían: mas su corazón para con El no era constante y no permanecieron fieles — לֹא נֶאֱמָנוּ — a su pacto. El sin embargo compasivo perdonaba la culpa y no los destruía » [74]. Es el eco del canto de Moisés: la bondad de Dios abre un camino, que la infidelidad del pueblo cierra de continuo y de continuo abre con favores nuevos la fidelidad divina. De frente, en duelo sin tregua, el Señor אֵל אֱמוּנָה y los hijos de Israel que no נֶאֱמָנוּ a su pacto, triunfa el primero en una actitud de tensa fidelidad al pacto de los patriarcas, gráficamente concentrada en el título de אֵל אֱמוּנָה transmitido por Moisés.

c) *El Señor* אֵל אֱמֶת.

La entrega de la Ley en las segundas tablas de piedra se inicia en el Sinaí « cuando el Señor descendió en la nube y se paró allí con él (Moisés), e invocó el nombre del Señor. Y pasó el Señor por delante de él y gritó: El Señor, Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira y grande en bondad וֶאֱמֶת » [75]. De todos los pasajes del Pentateuco, que, come ya antes vimos, recogen esta fórmula de presentación, sólo el actual la completa con el término אֱמֶת [76]. A propósito de él escribe J. Oleaster: « Et veritate seu stabilitate, ac si dicat: Sum multum stabilis in promissis, aut sum multum verax, quia nemini mentior, immo mentientibus mihi servo pactum » [77].

F. Hummelauer, separando entre sí, según el ἀληθινός de

[74] Salm. 78, 36-38.

[75] Ex. 34, 5-6

[76] También la fórmula de Núm. 14, 18, como lo anota KITTEL, *Biblia*... ofrece la lectura וֶאֱמֶת en cinco manuscritos, Pentateuco hebreo-samaritano, LXX, Vetus Latina y Targ.

[77] *In Pentateuchum*..., p. 142.

los LXX y el *verax* de la Vulg., las expresiones חֶסֶד y אֱמֶת, que el Targ. y la Peš. suponen por igual dependientes de רַב, concluye que « si אֱמֶת potissimum dicit veracitatem quoad promissa, neque minus quoad minas, ergo fidelis » [78]. De hecho, al contexto inmediato siguiente de divina justicia punitiva parece acomodarse mejor ese sentido pleno de fidelidad, presente al cumplimiento de lo agradable y de lo duro. No insistamos, sin embargo, como en cosa cierta en esta interpretación, según la cual el *Dios* אֱמֶת de nuestro texto equivaldría al *Dios celoso* del Ex. 20, 5, o del Deut 5, 9; ya que por una parte también en el pasaje de Núm. 14, 18 actúa la justicia divina con sólo el recuerdo del *Dios tardo a la ira y grande en bondad* delante, y por otra el contexto posterior mediato de nuestro capítulo habla de perdón, de pacto y de divinas maravillas a favor del pueblo. De todos modos, en ambas interpretaciones אֱמֶת es siempre la fidelidad divina a lo determinado o prometido; si la conformación del texto y su relación con el contexto no precisan con más exactitud el sentido de esa fidelidad, acaso el ya estudiado אֵל אֱמוּנָה de Moisés con su decidido peso al lado de favor, pueda inclinar igualmente y con cierta probabilidad en este sentido la fidelidad divina de nuestro pasaje.

Así lo ha hecho David cuando en uno de sus salmos ha recogido íntegra la fórmula del cap. 34 del Exodo. La invocación del « Señor Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira y grande en bondad וֶאֱמֶת », forma como un solo bloque sostenido por un común fundamento: la bondad divina. Ante el ataque insistente y peligroso del adversario, la invocación del אֱמֶת divino es llamada de urgencia por parte de quien, escogido un día en pleno ambiente de generosidad divina y por mandato de Dios ungido rey por Samuel, ve exclusivamente asentarse su trono sobre la palabra generosa e infalible de quien generosamente le escogió. Bondad y fidelidad divinas — Dios en extremo bueno y fiel — de idéntico origen, se encuentran tras diverso recorrido en un mismo punto: a una y otra David las hace desembocar en

[78] *Commentarium in Exod. et Leviticum.* Parisiis 1897, p. 330.

aquel « mírame y ten misericordia de mí...; haz conmigo una muestra de favor, para que vean los que me odian y queden confundidos porque me has ayudado y consolado », con que señala la dirección de la bondad divina y del divino אֱמֶת [79].

Teodoreto comentando brevemente la fórmula davídica escribe: « Porque eres fuente de benignidad y derramas los torrentes de compasión y misericordia; y por otra parte está contigo καὶ ἀλήθεια, y juzgas a los que conviven con la maldad; hazme partícipe de las gotas de tu bondad y muéstrate superior a los que atacan » [80]. Es la divina fidelidad que, no por ser considerada a través del castigo de quienes intentan impedir su realización, deja de recaer directamente sobre David. El Dios grande en bondad y אֱמֶת rompe el círculo de ataque y da respiro a su ungido, fiel a la palabra generosamente empeñada.

No hay duda que en la fórmula de invocación, ahora consignada, quiso David concentrar la larga vivida experiencia de la fidelidad divina. Como recogiendo en un solo foco de luz las oleadas sucesivas del אֱמֶת divino, que a través de tantos pasajes hemos de ver annunciarse como algo esencialmente unido al nombre del Señor en sus relaciones con el hombre, David ha lanzado su אֱמֶת potente y fecundo: Dios es grande en su אֱמֶת. Síntesis poderosa, pero no la más apurada: en este camino el propio David dará un paso adelante.

Corte del intenso oscuro de un vivir en angustias y persecuciones, proyecta el real profeta un reflejo del אֱמֶת divino, invocado en forma plástica y tangible. Es un clamor de seguridad en medio de la angustia: « En tus manos Señor pongo mi espíritu; Tú me has librado, Señor אֵל אֱמֶת » [81]. Hablando en nombre de David comenta Teodoreto: « Caído con frecuencia en muchas calamidades, de ellas me ví libre con tu auxilio; por esto a tu providencia encomiendo mi alma » [82]. Sea pues que la forma פְּדִיתָה tenga sen-

---

[79] Salm. 86, 15-17.
[80] MG. 80, 1560-1561.
[81] Salm. 31, 6.
[82] MG. 80, 1080.

tido de futuro, o se refiera más bien a tiempo pasado, lo cierto es que David atribuye el rescate, la conservación de su vida al Señor que es אֵל אֱמֶת, y que como tal ha estado presente en las azarosas circunstancias de su pasado. La fidelidad divina del Señor grande en אֱמֶת y אֵל אֱמוּנָה de las jornadas del desierto se perpetúa a través de la fórmula paralela, el Señor אֵל אֱמֶת.

No es raro el uso de אֱמֶת como genitivo-adjetivo que califique a un sustantivo. Cuando Rahab, a cambio de la buena acogida hecha a los espías de Josué, les pide correspondencia en el favor, exige al mismo tiempo para mayor tranquilidad que la den אוֹת אֱמֶת [83], « signum verum, como escribe A. Fernández, i. e. tessera quam ipsa ostendens possit se suosque tutari » [84]; el Señor acusando de idolatría a su pueblo por medio de Jeremías, le echa en cara el haberse convertido en viña bastarda, siendo así que toda ella había sido plantada זֶרַע אֱמֶת, de plantones selectos [85]; frente a la Jerusalén de Isaías, ciudad en otro tiempo נֶאֱמָנָה, llena de justicia, y ahora prevaricadora e injusta [86], predice Zacarías el resurgir de la nueva Jerusalén que será llamada ciudad הָאֱמֶת, y del monte del Señor de los ejércitos, monte santo [87].

Es claro en este último texto el significado de fidelidad, que no deja de serlo por el hecho de que, como una correspondencia a normas morales, se confunda en la práctica con la bondad moral. Es el mismo sentido de aquel pasaje del Exodo, donde Jetró, viendo a Moisés agobiado por el trabajo judicial, le propone escoger para jueces en causas ordinarias hombres אֱמֶת, hombres que

---

[83] Jos. 2, 12.

[84] A. Fernández, *Comment. in librum Josue*. Parisiis 1938, p. 48. Añade a propósito de este expresión: « Haec sententia deest in LXX. Cum non videatur casu omissa, neque aliunde appareat cur consilio expuncta sit, siquidem optime in contextu quadrat, videtur dicendum probabiliter adiectam esse a scriba forsam prae oculis habente v. 14 חֶסֶד וֶאֱמֶת.

[85] Jer. 2, 21.

[86] Is. 1, 21.

[87] Zac. 8, 3.

por su moralidad ofrezcan garantías de haber de ser rectos y fieles en el desempeño del oficio [88]. A esta misma fidelidad, fruto espontáneo de la bondad moral, alude Zacarías cuando en nombre del Señor exhorta a realizar juicios אֱמֶת, que necesariamente han de ser de favor para el pobre y el oprimido [89].

Dentro todavía del círculo judicial es אֱמֶת en los labios del testigo, cuya bondad moral se supone, verdad y sinceridad absolutas. En el Señor como en testigo אֱמֶת וְנֶאֱמָן depositan seguros su juramento los restos de Judá [90]; sólo los labios אֱמֶת, en oposición a la lengua mentirosa, son admitidos por el Sabio en la categoría de testigos; y sólo el testigo אֱמֶת, en contraste con el mentiroso, no hace el papel de traidor, sino que salva la vida [91]. Y, aunque al margen del ambiente de juicio legal, conserva con todo el de palabra de testigo aquella súplica en labios del salmista, que preve ataques contra su vida por ajustarse a la Ley: « No quites jamás de mi boca las palabras אֱמֶת, porque espero en tus juicios » [92].

Fuera del marco judicial, no por eso pierde אֱמֶת su sentido propio de verdad basada sobre una supuesta rectitud moral. Esta verdad se presenta en concreto bajo una u otra forma, según sea el sujeto del que dependa y determine אֱמֶת. Así, es verdadera y saludable sin mezcla de perversa falsedad la exposición de la Ley en labios de los primeros sacerdotes [93], y verdad útil son las enseñanzas recogidas y expuestas por Cohelet [94]; es verdad, que infaliblemente ha de cumplirse, cuanto Dios registra en su libro sobre la suerte futura de los pueblos [95]; es verdad descubierta con garantía de confianza, la que mueve a Nehemías a entregar

[88] Ex. 18, 21.
[89] Zac. 7, 9.
[90] Jer. 42, 5.
[91] Prov. 12, 19; 14, 25.
[92] Salm. 119, 43.
[93] Mal. 2, 6.
[94] Ecl. 12, 10.
[95] Dan. 10, 21.

la custodia de las puertas de Jerusalén a aquel Jananías, por hombre fiel y temeroso de Dios entre todos los demás [96].

Esta manifestación del אֱמֶת como elemento esencial de algunos objetos, capaces de verdad en uno u otro grado, es índice de la potente carga de verdad que en nuestro אֵל אֱמֶת se concreta. Sólo en otra ocasión nos encontramos con esta fórmula.

Era la época de Asa rey de Judá y el monoteísmo estaba en peligro. Azarías hijo de Obed, bajo el influjo del espíritu del Señor, se presenta a Asa y con el fin de prevenir tiempos calamitosos, le habla de aquel largo periodo, en que Israel ha de estar sin אֱלֹהֵי אֱמֶת, sin sacerdote que enseñe y sin Ley [97]. La ausencia en el pueblo de estos dos últimos elementos religiosos, esenciales en el monoteísmo judío, hace pensar que también la ausencia del primero equivale a un irse adentrando en la idolatría hasta perder de vista al Dios אֱמֶת, al Dios único verdadero. En oposición, pues, a los dioses falsos de los otros pueblos, que también en Israel han de entrar a sustituirle, es el Dios אֱמֶת el Dios exclusivamente verdadero. Sin embargo nuestro אֱלֹהֵי אֱמֶת, como continuación del אֵל אֱמֶת y del אֵל אֱמוּנָה, nos lleva en último término, a través de la verdad ontológica de Dios, a la verdad moral, a la fidelidad divina.

Conclusión.

El אֱמֶת y אֱמוּנָה de nuestras fórmulas se apoyan en la benignidad divina y suponen una práctica intensa e indefectible de la bondad moral; lo cual sin embargo no supone intercambio de conceptos entre אֱמֶת o אֱמוּנָה por una parte, y por otra los términos que directamente expresan la bondad o perfección divina.

Si en una de las fórmulas el אֱמוּנָה deuteronómico señala exclusivamente la fidelidad divina, es decir, un aspecto concreto

---

[96] Neh. 7, 2.

[97] 2 Cr. 15, 3.

del genérico término *verdad*; אֱמֶת con más amplitud puede en alguno de los casos expresar la verdad ontológica, aunque de ordinario pone de relieve la fidelidad divina.

Cuando determina a otros objetos distintos de Dios, entonces אֱמֶת recorre toda la escala de matices, y la verdad se manifiesta en lo fiel, sincero, seguro, genuino, recto, verdadero.

Como en la historia de Abraham el אֱמֶת divino, tras intenso trabajo oculto, se despliega manifiesto en la embajada de Eliecer ante los padres de Rebeca; la fidelidad divina al pacto patriarcal se mueve también oculta, pero decidida y milagrosa, en la liberación del pueblo, para estallar encontenible en el אֵל אֱמוּנָה del cántico de Moisés.

Esta indicada fidelidad divina al pacto patriarcal sigue activa en favor del pueblo, aun después del pacto sinaítico, que, diverso del primero, en él originalmente se apoya y de él cobra vigor en su grandioso y fecundo despliegue del אֱמֶת divino.

C) La promesa-pacto con la casa davídica.

a) *La antorcha inextinguible.*

Cuando en la segunda guerra contra los filisteos Abisaí libró al Profeta Rey de la inminente y mortal acometida de Yosbi Benob, que frente a él estaba con su lanza de trescientos siclos de bronce y ciñendo espada nueva, juraron a David los suyos: « No volverás a salir al campo de batalla para que no se extinga la antorcha de Israel »[98]. Símbolo de próspera existencia, era la vida de David, el rey de la promesa, la antorcha encendida por Dios al comienzo de una época nueva en la historia de Israel. El recuerdo de David pierde todo resto de individualismo y entra como el de Abraham, a quien no sustituye sino que determina y completa, en la órbita de lo nacional y de lo mesiánico.

La sombra de Jeroboam cruza siniestra por delante de Salo-

[98] 2 Sam. 21, 15-17.

món en los últimos días del reinado de éste. Al hábil y robusto hijo de Nabat se le abrió de improviso un porvenir mucho más halagüeño que el que hasta entonces podía ofrecerle su cargo oficial en la corte regia. En las afueras de Jerusalén le salió un día al encuentro el profeta Ahías y le comunicó la decisión divina de dividir el reino y darle diez tribus. La infidelidad de Salomón amenazaba echar por tierra la obra de sus padre, pero se interpone la fidelidad divina y queda en pie lo que en modo alguno podía derrumbarse. Dice Ahías a Jeroboam después de dividir su manto en doce partes: « Cógete diez partes, porque así habla el Señor Dios de Israel: He aquí que voy a arrancar el reino de manos de Salomón y te daré diez tribus. Y una tribu será para él a causa de mi siervo David y a causa de Jerusalén, la ciudad que yo elegí entre todas las tribus de Israel » [99].

Unida, pues, al recuerdo de David se anuncia para el futuro la permanencia de la casa salomónica. Aunque notablemente mermado, su dominio seguirá en pie con todos los caracteres y atribuciones de un poder regio. « Pero no quitaré — prosigue el Señor — todo el reino de su mano, sino que le mantendré como príncipe todos los días de su vida a causa de David mi siervo a quien elegí... Pero quitaré el reino de la mano de su hijo y te le daré a tí, diez tribus. Y a su hijo daré una tribu para que continuamente haya en Jerusalén, la ciudad que yo me elegí para poner allí mi nombre, una antorcha de David mi siervo » [100].

De este modo daba el Señor valor público y oficial a la determinación tomada y ya antes hecha llegar en comunicación secreta al propio Salomón. La infidelidad al pacto divino por parte del hijo de David y su contemporización con la idolatría provocaron aquel irrevocable: « Cierto que he de arrancar de sobre tí el reino y he de darlo a un siervo tuyo », con que el Señor habla por última vez a Salomón. Pero ante el recuerdo de David, cuyo nombre trae consigo el eco de una palabra solemnemente empeñada, la fidelidad divina suaviza durezas de contorno: « Esto sin

[99] 1 Rey. 11, 29-32.
[100] 1 Rey. 11, 31-36.

embargo no lo haré en tus días a causa de David tu padre; de la mano de tu hijo le arrancaré. Sólo que no arrancaré todo el reino, sino que daré una tribu a tu hijo a causa de David mi siervo y a causa de la Jerusalén a la que yo elegí »[101].

Unido al nombre de la Ciudad Santa y flotando en el ambiente general de pérdida y abandono, en que se desarrolla la amenaza divina, queda un elemento favorable y de influjo decisivo para la estirpe davídica. En medio de las sombras la antorcha de David seguirá encendida superando momentos críticos, y el historiador sagrado explicará este fenómeno con el « a causa de David », punto de apoyo de la divina fidelidad. De este modo, a pesar de las prevaricaciones de Abías hijo de Roboam, « el Señor su Dios le dió sin embargo a causa de David una antorcha en Jerusalén manteniendo firme a su hijo después de él y asegurando a Jerusalén »[102]; y más tarde ante los crímenes de Joram la actitud divina seguirá siendo la misma, porque « no quiso el Señor destruir a Judá a causa de David su siervo, según le había prometido de darle siempre una antorcha entre sus hijos »[103].

Por sendas difíciles va la antorcha davídica camino de la fase-cumbre, flanqueada siempre por la divina fidelidad, que se iba de continuo renovando, a lo largo de una historia de prevaricaciones, ante el recuerdo del David de corazón recto. La mirada fiel del Señor proyectada de continuo sobre la casa de David como luz de antorcha, abrirá horizontes de mesianismo con aquel « prepararé una antorcha a mi Ungido », símbolo de la plena restauración de una descendencia regia sin vacíos ni lagunas[104].

Hemos visto hasta ahora surgir la fidelidad divina al contacto de esa partícula לְמַעַן, que hace al mismo tiempo de David causa del obrar divino y objeto del divino amor. Si comparamos el pasaje antes citado del libro de los Reyes referente a Joram, con su paralelo del libro de las Crónicas, encontraremos que la expre-

---

[101] 1 Rey. 11, 11-13.
[102] 1 Rey. 15, 1-5.
[103] 2 Rey. 8, 18-19; 2 Cr. 21, 7.
[104] Salm. 132, 17.

sión לְמַעַן דָּוִד ha sido sustituída por la más concreta de « a causa de הַבְּרִית que concerté con David ». Ahora bien, si siempre la intervención de un pacto tiene en tensión la fidelidad del que lo ha estipulado, mucho más lo será cuando la obligación contraída con el pacto no brota en último término del derecho de una de las partes, sino que arranca de la esencia misma del contrayente. Tal ha de ser todo pacto divino: de lo profundo de una bondad sin límites salta incontenible la decisión de hacer el bien, que es a veces promesa generosa y exclusivamente unilateral, o que, propuesta en ocasiones condicionada a la obligación de otro, se convierte en verdadero pacto. Pero ni en uno ni en otro caso se siente Dios obligado en virtud de algo impuesto desde fuera: es El mismo quien se obliga en fuerza de su infinita perfección, de su indefectible veracidad. Aquí y no en obligación humana alguna enraíza la fidelidad del Señor a sus promesas.

Al mismo pacto divino, de que habla el autor del libro de las Crónicas, aludía también como de pasada el propio David cuando en su último oráculo corona el recuento de los divinos favores con estas palabras: ¿ « No es, pues, así mi casa con el Señor ? Porque El me concedió un pacto eterno en todo dispuesto y cumplido. Pues toda mi salud y todo mi deseo ¿ no lo hará El germinar ? » [105].

Por cuatro veces ha recogido Etán ezraíta en uno de sus salmos el recuerdo del pacto divino con David, transmitido por los profetas con repercusión mesiánica en el anuncio de un pacto nuevo. En cuanto al ezraíta hay en las palabras que directamente consagra al pacto, una expresa evocación de la promesa davídico-mesiánica y la mención repetida de un juramento [106]. Cuando en el cap. 7 del libro segundo de Samuel se narra la entrevista de Natán con David, de la que es núcleo central la promesa divina, no se menciona explícitamente ni pacto ni juramento divino; lo

---

[105] 2 Sam. 23, 5.

[106] El Salm. 89, 4. 29. 35. 40 recuerda el pacto; en los vers. 4. 36. 50 se habla del juramento con que Dios sella ese pacto o su promesa de fidelidad.

cual no quiere decir que uno y otro estén de hecho ausentes en dicho pasaje. La promesa divina con su doble elemento, condicionado y absoluto, supone en el primero el cumplimiento de una condición por parte de la casa de David, que le convierte en promesa–pacto propiamente dicho; en el segundo por el contrario se prescinde de toda condición, pero, aun así desligada, conserva la promesa todo el vigor de un pacto que compromete en igual modo la fidelidad divina.

En cuanto al juramento divino, nos brinda con un caso paralelo aquella respuesta airada de Abner a Isboset: « Así haga Dios a Abner y así le añada si, conforme ha jurado el Señor a David, yo no hiciere con él, de apartar el trono de la casa de Saúl y asentar el trono de David sobre Israel y Judá desde Dan hasta Bersaba » [107]. Ahora bien, si recorremos los pasajes, en que repetidamente se nos transmite el anuncio divino de la elección de David para Rey de Israel, nos encontramos con las expresiones *Dios ha previsto, coforme Dios ha hablado, según palabra de Dios...,* sin expresa mención del juramento divino [108]. Pero esta palabra, esta promesa, como la palabra, la promesa del Señor a David alienta bajo el peso del juramento divino, porque es Dios quien habla, quien promete; y su palabra–promesa lleva el compromiso de la fidelidad divina a la promesa hecha, por ser palabra de Dios.

b) *El Salmo 89.*

Ahondando en esta dirección de fidelidad llega Etán ezraíta hasta el אֱמוּנָה divino. En su intento de levantar el espíritu decaído de su nación, reanuda en una súplica angustiosa el dejo de aquel divino « juré a David mi siervo...; una vez he jurado por mi santidad: En modo alguno mentiré a David », que la historia parecía acusar como a punto de extinguirse, y humilde pero enérgico lo lanza ante el trono del Señor: ¿ « Dónde están, Señor, tus antiguos favores que juraste a David בֶּאֱמוּנָתֶךָ » ? [109]. Es la última

[107] 2 Sam. 3, 9-11.

[108] Véase por ej. 1 Sam. 16, 1; 25, 30; 1 Cr. 11, 3. 10; 12, 23.

[109] Salm. 89, 50.

llamada hecha a la fidelidad divina en un salmo del que con acierto ha podido escribir Teodoreto: « Oportuna y constantemente aduce el testimonio τῆς ἀληθείας, excitando al que prometió a asegurar las promesas » [110].

Si tanto en los libros históricos como en los proféticos la promesa davídica es un בְּרִית [111], cuyo origen hay que buscarle en el חֶסֶד divino [112] y cuyo cumplimiento descansa en el igualmente divino אֱמֶת [113]; en el salmo 89 la presencia de estos tres elementos se deja sentir más persistente y definida. Ofrece en efecto dicho salmo en relieve pronunciadísimo una idea central: la promesa davídica. Es el בְּרִית que Dios en la entrada del salmo se complace en recordar para prometer más tarde mantenerle en pie firme e intacto, aun en momentos de terribles castigos, que parecen haberle anulado para siempre [114]. Flanqueando de continuo esta idea central, y a veces como identificándose con ella, dos atributos divinos, el חֶסֶד y אֱמוּנָה־אֱמֶת, palabras-claves del salmo, como las ha llamado Kirkpatrick, cada una de ellas repetida siete veces.

---

[110] MG. 80, 1597.

[111] Is. 55, 3; Jer. 33, 17-22. Habla Jeremias en este pasaje de pacto con David; es sin duda el mismo pacto eterno... de que habla en los cap. 31, 31-35; 32, 38-40, aunque en estos casos no se mencione a David. En 2 Sam. 7, 12-16 el término בְּרִית va, como hemos visto, implícito en la promesa misma. El בְּרִית pacis, aeternum de Ez. 34, 25; 37, 26, por su íntima unión con el David pastor y príncipe allí mismo prometido para esa época por el Señor, nos lleva a la promesa davídica en su fase definitiva.

[112] 2 Sam. 7, 12-16; Is. 55, 3.

[113] אֱמֶת, sobreentendido en los otros pasajes, aparece en Is. 55, 3 bajo la fórmula: חַסְדֵי לְדָוִד נֶאֱמָנִים.

[114] Salm. 89, 4. 29. 40. 51. En la promesa davídico-mesiánica hay que distinguir dos elementos; uno absoluto, la perpetuidad de la estirpe y del reino en alguno de los descendientes de David; otro condicionado, la prosperidad material, subordinado a la fidelidad de cada rey a Dios. Así está concebida la promesa en 2 Sam. 7, 12-16 y Salm. 89, 29-38 y a su luz, hay que estudiar el Jer. 33, 17-22 que sólo presenta el elemento absoluto, y el 1 Cr. 28, 7 que se fija más bien en el condicionado.

A pesar de este equilibrio entre חֶסֶד y אֱמוּנָה־אֱמֶת en el Salmo 89, no es difícil hacer resaltar el primero de los dos atributos con peligro de que el segundo venga en algún modo a desaparecer. D. de Avendaño nos ha expresado esta tendencia gráficamente al escribir en la portada de su amplio comentario a dicho salmo: *Amphitheatrum misericordiae* [115]. No hay duda de que el título en el fondo justo, puede ser un poco exagerado, si se le aplica de un modo exclusivo. Porque, si el Salmo 89 puede llamarse *amphitheatrum misericordiae* no sólo « por comenzar por misericordia y por misericordia acabar » como escribe Teodoreto [116], sino también por ser en él חֶסֶד el fundamento de la promesa davídico-mesiánica, del pacto divino; puede del mismo modo llamarse a la vez *Amphitheatrum fidelitatis*. En él de hecho — repetimos frases de Teodoreto — « de continuo se habla de verdad, y de cumplimiento de promesa; en él hermosamente por doquiera se aduce el testimonio de la verdad excitando al cumplimiento de las promesas a Dios que prometió; y en el por fin — concluye encuadrando en el texto la doxología final del libro tercero de los Salmos — se pone como cierre de oro aquel 'Αμὴν, 'Αμὴν con toda exactitud interpretado por Aquila: Πεπιστωμένως καὶ πεπιστευμένως, ἀντὶ τοῦ: 'Αληθῆς εἶ καὶ λίαν ἀληθής. Luego si Dios — concluye — es εὐλογητὸς εἰς τὸν αἰῶνα, es porque ha corroborado con las obras sus promesas » [117].

Dada, pues, la íntima unión de la promesa davídica con חֶסֶד y אֱמוּנָה־אֱמֶת, no es estraño que el recuerdo del בְּרִית divino corra inseparable con el חֶסֶד de bases eternas y el אֱמוּנָה estable como los cielos, y que el חֶסֶד y el אֱמוּנָה־אֱמֶת, siempre presentes al Señor en su conducta con David, perduren indefectibles. De aquí, que a la divina decisión: « Mi pacto con David será estable » siga como elemento que da vida a ese pacto el divino:

---

[115] D. de Avendaño. *Amphitheatrum misericordiae*. Expositio Psalmi LXXXVIII. Lugduni 1666.

[116] MG. 80, 1577.

[117] MG. 80, 1577. 1580. 1597.

« Eternamente le conservaré mi gracia », y que sostén de la divina afirmación: « No violaré mi pacto », suene categórico en labios del Señor el divino: « No le sustraeré mi gracia, ni le negaré mi fidelidad » [118]. Así compenetrados con el pacto, el חֶסֶד y el אֱמוּנָה־אֱמֶת divinos se encontrarán de nuevo en el final del Salmo, como última llamada al corazón de Dios en momentos críticos para el pueblo sin patria y sin rey: « ¿ Dónde están, Señor, tus antiguos favores, que por tu fidelidad juraste a David ? »

El natural intercambio entre אֱמֶת y אֱמוּנָה en el Salmo 89, supone en ambos términos el mismo sentido: verdad–fidelidad. Zorell les ha traducido en algunos pasajes de diversos libros por *benignidad, liberalidad* [119]. Ya antes Joüon había defendido esta misma sentencia no sólo, aunque sí principalmente, siempre que occurre la unión de חֶסֶד con alguno de dichos dos términos, sino también en muchos casos en que אֱמֶת y אֱמוּנָה se encuentran independientes de חֶסֶד [120]. En concreto, escribe sobre el Salmo que acabamos de estudiar: « En el Salmo 89 אֱמוּנָה vaya con חֶסֶד o esté solo, siempre se toma en el sentido de *bondad* (v. 2. 3. 6. 9. 25. 34. 50); y una vez (v. 15) se tiene אֱמֶת con חֶסֶד en el mismo sentido ».

Cierto que la traducción de אֱמֶת y אֱמוּנָה por *bondad* sería en absoluto posible en el contexto de los pasajes aducidos: pero, ¿ hay motivos suficientes para suponer en el significado fundamental de la raíz primitiva אמן y en el diverso desarrollo de dicho significado, un cambio tan radical al parecer ? ¿ Como אֱמֶת y אֱמוּנָה se han despegado de אמן hasta abocar al sentido de *bondad, benignidad* ?

---

[118] Salm. 89, 2-3. 15. 25. 29. 34. 35.

[119] *Lex. hebr. et aram. V. T.*, Romae 1940. Para אֱמֶת cita Gén. 24, 27; Ex. 34, 6; 2 Sam. 2, 6; Salm. 25, 5; 26, 3; 30, 10; 31, 6; 40, 11; 71, 22; 86, 11; 91, 4; Is. 38, 18 etc. Para אֱמוּנָה, entre otros, Salm. 36, 6; 88, 12; 89, 2; 92, 3; 98, 3; 100, 5 etc.

[120] *Mélang. Beyr. l. c.* Allí se citan los pasajes de Is. 38, 19; Salm. 54, 7; 71, 22; 89, 6; 91, 4.

La respuesta de Joüon, de que del sentido de *justicia* se ha pasado por generalización a *bien, bondad moral, honradez,* y de ahí al sentido de *bondad, favor,* requeriría una motivación más clara [121]. Sus breves líneas sobre el ἀλήθεια — *bien* de algunos pasajes del N. T. [122], quizás resuelvan en demasiados pocos trazos una cuestión que lo mucho escrito sobre ella supone complicada. Leído el artículo se tiene la impresión de que Joüon en su empeño de quitar en lo posible el colorido propio, la propia personalidad a אֱמֶת [123], lo ha hecho más bien queriendo lanzar a discusión ideas nuevas que intentando probar con detención una tesis.

G. Sánchez en su comentario al pasaje de Miqueas, a que ya antes se aludió, escribe a propósito del misericordia–veritas del salmo 89: « Septies misericordia cum veritate, seu quod idem est, cum fidelitate coniuncta reperitur: in eo porro Psalmo magna Dei promissa continentur. Et in principio ostendit prophetam aut idem esse misericordiam et veritatem, aut illud esse discrimen quod nuper ostendimus: nempe veritatem esse promissae misericordiae complementum. Cum enim v. 1 cecinisset psaltes: *Misericordias Domini in aeternum cantabo*, statim per epexegesim v. 2 eodem sensu dixit: *Annuntiabo veritatem tuam in ore meo* ». Pero, tocando ya la cuestión del חֶסֶד־אֱמֶת que ha de decidirse más tarde, baste aquí notar que si la interpretación de Sánchez preludia las notas primeras de la teoría de Joüon, reconoce finalmente en el veritas — אֱמֶת algo que no se contiene en el misericordia — חֶסֶד: una promesa jurada que asegura el cumplimiento de la gracia prometida [124].

[121] Lambert, en *Revue d. Etud. Juives* 63 (1913) p. 309. a propósito del artículo de Joüon, escribe: « No se ve por qué אֱמֶת habría de significar *justicia* ».

[122] Juan 1, 14. 17; 3, 21; 1 Cor. 13, 6.

[123] Así, si bajo el enflujo de חֶסֶד la hace tomar el sentido de bondad, junto a שָׁלוֹם la da el de *seguridad*, con צֶדֶק el de *justicia*. Es verdad que el sentido de una palabra depende muchas veces del contexto, pero no hay que buscar un contexto nuevo sacrificando en casos no necesarios el contexto natural en consonacia con el sentido que de por sí encierra la palabra.

[124] *In duodecim prophetas...*, p. 1035. Prueba filológica del אֱמֶת — promesa jurada son sus siguientes palabras: « Quod vero veritas aliquid

c) *Juramento de fidelidad.*

El nombre de David no es nombre de una época, ni de una economía siquiera: íntima y esencialmente unido al último regio representante de la estirpe davídica, penetrará en la nueva economía llevado en labios de historiadores, salmistas y profetas. Y es el propio Rey-profeta el primero en transmitir su nombre con ese tono de perennidad, que adquiere encuadrado en el relato primitivo de la promesa davídica, recogido de labios de Natán.

Manda de testamento nacional, recogen los jefes de Israel el rico contenido de la divina promesa. Integro se lo transmite David con preocupación de padre y de rey teocrático, cuando al fin de sus días, les señala en Salomón su sucesor en el trono, como tal escogido por Dios para que edifique el templo y perpetúe el reino israelítico en su propia estirpe [125].

Sin perder este carácter religioso-nacional, el mensaje davídico de última hora tiene también cierto aire de familia, cuando en mayor intimidad se lo transmite a Salomón [126]. Pero en uno y otro caso surge de nuevo alentador y perenne el complejo David-fidelidad divina profetizado por Natán, y que, medida su transcendencia, Salomón no ha de dejar caer en el olvido. Brotará de sus labios en su mensaje al rey de Hiram y en su acción de gracias después de la dedicación del Templo; y, al ser solemnemente evocado por Dios en sus comunicaciones con el primer rey davídico, su entrada en la historia de Israel quedará definitivamente asegurada [127].

Entre los profetas, Isaías asomado a tiempos mesiánicos testimoniará ese complejo David-fidelidad divina con el recuerdo

---

interdum iuratum, aut iuramentum significet, facile sibi persuadebit qui novit veritatem et Hebraeis familiare iuramentum ab eadem omnino radice derivari. A radice enim אמן deducitur אֱמֶת et אָמֵן, quod in iureiurando concipiendo frequenter occurrit».

[125] 1 Cr. 28, 5-7.

[126] 1 Re. 2, 4; 1 Cr. 2?, 10-13

[127] 1 Re. 5, 9; 6, 12; 8, 20-25; 9, 5.

del eterno pacto del Señor, centrado en los favores estables de David [128]. El uso de una forma de la raíz אמן como garantía de las manifestaciones de la bondad divina para con David, abre a la fidelidad del Señor, a través de אֱמֶת o אֱמוּנָה, una entrada directa, por la que hemos visto a Etán ezraíta lanzarse seguro y decidido.

Antes que él, y en época quizás no muy lejana a Salomón, lo había hecho otro salmista. En un ambiente, que da la impresión de no haber sido turbado aún por escisiones de reino o por desgracias nacionales, el salmo 132 se mueve en torno a los diversos elementos de la profecía de Natán. Desde Sión, su residencia permanente, primero por el tabernáculo davídico y después por el templo salomónico, el Señor de la promesa brinda al mundo con el espléndido panorama de un reino, que en su fase-cumbre de prosperidad da paso a la antorcha definitiva, al último germen prometido a David en la persona del Mesías [129].

Centro, del que arrancan todas las líneas de este magnífico cuadro, es la fidelidad divina, grabada a fuego en aquellas palabras centrales del Salmo: «Juró a David אֱמֶת no se apartará מִמֶּנָּה» [130]. Si comparamos este pásaje con aquellos del Salmo 89 en que, o Dios promete: «No saldré mentiroso בֶּאֱמוּנָתִי», o el salmista arguye: ¿«Dónde están, Señor, tus antiguos favores, que juraste a David בֶּאֱמוּנָתְךָ?» [131], podemos fácilmente deducir que un mismo espíritu de divina fidelidad alienta en el אֱמֶת del Salmo 132, y en el אֱמוּנָה del Salmo 89, no obstante diferencias de construcción.

Ante el juramento divino del salmo 89, 50, los críticos en perfecto acuerdo traducen: «Juraste por tu fidelidad», estable-

---

[128] Is. 55, 3.

[129] Salm. 132, 13-18. El empleo del verbo צָמַח lleva espontáneamente al término צֶמַח, con que en Jer. 23, 5; 33, 15; Zac. 3, 8; 6, 12 se llama al Mesías.

[130] Salm. 132, 11.

[131] Salm. 89, 34. 50.

ciendo de este modo dependencia gramatical entre ambos términos. Cuando, por el contrario, se trata de establecer relación entre el *juró* y el אֱמֶת del Salmo 132, las opiniones se dividen.

Colocados por una parte delante de un texto hebreo, gramatical e idealmente más a favor de la inmediata dependencia, y por otra ante la interpretación en este sentido de los LXX, la Vulg. y S. Jerónimo, los antiguos se decidieron unánimes por el «juró el Señor a David veritatem», indubitatum promissum, fidem, como explica G. Genebrardo [132]. Por el contrario la teoría del ritmo en el verso hebreo, en fase de gran desarrollo, ha hecho más tarde casi común el pase de אֱמֶת al segundo hemistiquio [133].

A. Kirkpatrick, que ha conservado la construcción gramatical antigua, traduce: «El Señor ha jurado *en* fidelidad a David; no se apartará de él». Pero añade en nota apuntando una segunda interpretación: «En fidelidad, o quizás, fidelidad, es decir, una promesa que será seguramente cumplida, de la cual El no se apartará» [134]. Ambas interpretaciones convienen en mantener la estructura del estico conforme a los LXX, pero difieren en que la primera de ellas no ha interpretado el אֱמֶת sustantivamente, sino en sentido adverbial, equivalente a בֶּאֱמֶת.

A. Vaccari ha seguido esta línea cuando, traspuesto al segundo hemistiquio el término אֱמֶת, ha traducido: «El Señor ha dado a David promesa jurada, verdaderamente no la retractará» [135]. Sin acudir a esta trasposición, C. Briggs se ha puesto decidido al lado del alcance adverbial de אֱמֶת. A la traducción: «El Señor juró a David en fidelidad; El no se apartará de él», añade

---

[132] *Psalmi Davidis*. Venetiis 1606, p. 584.

[133] Véase R. Kittel, *Biblia*... que refleja esta tendencia. El Liber Psalmorum... traduce: «Juravit Dominus David promissum firmum a quo non recedet».

[134] *The Book*..., p. 767.

[135] A. Vaccari, *I libri poetici della Bibbia*, Roma 1925, p. 200 En obra posterior, *I salmi tradotti dall'ebraico*... Torino, 1945⁴, p. 532, su traducción es: «El Señor ha jurado a David, empeño que no retractará jamás».

en su comentario del texto: « El juramento de Yahveh es antítesis del juramento de David en el vers. 2. En fidelidad, es decir, fielmente ». Y cita a continuación el texto de Jeremías: « El Señor es Dios אֱמֶת », donde אֱמֶת tiene fuerza de adjetivo o adverbio; y el pasaje del salmo: « Dios está cercano a quien le invoca בֶּאֱמֶת », que en su forma adverbial hebrea presenta cierto paralelismo con el « juró אֱמֶת » del salmo 132 [136].

Esta dirección es sustancialmente la marcada por E. Rosenmüller, que anotó nuestro texto: « Juró el Señor a David verdad, juramento verdadero, fiel y estable. Se debe sobrentender o el nombre verbal שְׁבוּעַת אֱמֶת ..., o el prefijo בְּ, juró בֶּאֱמֶת, en verdad, verazmente. Así el Caldeo: בְּקוּשְׁטָא ... *Non recedet ab ea* promissione; fidem dedit, quam nunquam violabit » [137].

Por lo que a nosotros toca, ya siguiendo la conformación del estico según los LXX, traduzcamos « juró Dios fidelidad », o « ... con fidelidad, con verdad »; ya con la segunda sentencia « juró Dios, obligación, fiel promesa que no retractará jamás », o « ... en verdad no ... », el significado de אֱמֶת es el mismo. Porque, sea término directo, sea término explicativo de *juró*, siempre es *fidelidad*: ya que *verdad* en un juramento promisorio se identifica con *veracidad* en la persona que promete, con *fidelidad* en el cumplimiento de la promesa. Por lo demás, el paralelismo de la sentencia, hoy casi comúnmente preferido, encuentre quizás a pesar de estas preferencias un suficiente contrapeso en el pasaje del salmo 89, con el cual hemos comparado el texto del salmo 132.

---

[136] C. Briggs, *The Book of Psalms*. Edinburgh 1907, II, p. 468. 471. Los pasajes citados son Jer. 10, 10 y Salm. 145, 18. Es la misma posición mantenida en el Gesenius-Brown, Oxford 1906, y en el Gesenius-Buhl, Leipzig 1921.

[137] R. Rosenmüller, *Scholia in Psalmos*. Lipsiae 1823, p. 1825. J. Calès, *Le Livre des Psaumes...*, II, p. 505 refleja en parte la opinión de Rosenmüller cuando escribe: « El ritmo exige que אֱמֶת sea restituído a 11 b. Quizás haya que sobreentender: שְׁבוּעַת, *juramento de verdad* (o verídico) del que no se apartará ».

d) *Acción de gracias de David.*

El recuerdo de la realización de la promesa hecha a David, idea central de las palabras dirigidas por Salomón a la aristocracia de Israel el día de la dedicación del templo, se prolonga insistente y sirve como de punto de partida a la oración regio–sacerdotal del rey sabio. He aquí su comienzo: «Señor, Dios de Israel, no hay Dios semejante a tí ni en lo alto en el cielo, ni en lo bajo sobre la tierra; que guardas הַבְּרִית וְהַחֶסֶד para con tus siervos que andan de todo corazón en tu presencia; que has guardado para con David mi padre lo que le prometiste, y lo que de palabra le dijiste, lo cumpliste de hecho como se ve el día de hoy. Ahora, pues, Señor Dios de Israel, guarda para con tu siervo David mi padre lo que le prometiste diciendo: No te faltará delante de mí alguien que se siente sobre el trono de Israel, siempre que tus hijos sigan sus caminos, en modo que anden delante de mí, como delante de mí has andado tú. Ahora por lo tanto, Dios de Israel, יֶאֱמַן la palabra que hablaste a tu siervo David mi padre» [138].

No es difícil distinguir en esta invocación preliminar tres ideas que se suceden escalonadas pisando el mismo firme terreno de la fidelidad divina. Del principio general «que guardas הַבְּרִית וְהַחֶסֶד», síntesis de experiencias ante el constante proceder divino, se pasa a la historia de David. Abierta de este modo el alma a la esperanza, brota la oración como consecuencia incontenible de un argumento en busca de que el hilo de la divina fidelidad no se quiebre, de que la promesa divina hecha a David יֶאֱמַן, salga verdadera, resulte verídica.

El tono de súplica encerrado en la forma Nif. del verbo אמן, tan fecunda en el campo de la estabilidad moral y material [139],

[138] 1 Re. 8, 23-26 y 2 Cr. 6, 14-17. Siguiendo la lectura de este último y el Qer., los LXX y la Peš. para el texto del libro de los Reyes, sustituímos el plural דְּבָרֶיךָ del libro de los Reyes por el singular דְּבָרְךָ del libro de las Crónicas.

[139] Véase por ej. Gén. 42, 20; 1 Cr. 17, 23-24; Salm. 19, 8; 93, 5; 111, 7.

y con que ahora en labios de Salomón pretende asegurarse la fidelidad divina, responde al tono de afirmación de unas palabras de David. Recogida de labios de Natán una promesa, que se mueve en un ambiente inconfundible de fidelidad divina, a pesar de la ausencia absoluta de un término concreto, David encuadra esa promesa y concentra todo ese ambiente en el marco del divino אֱמֶת. Las últimas palabras de su acción de gracias, después de su fecunda entrevista con Natán, son un eco prolongado de las expresiones, con que poco antes el mismo Dios ha puesto en juego su fidelidad a la casa davídica.

La providencia divina presente en la historia de la liberación de Israel y de su elección como pueblo, desemboca para David en la última magnífica promesa. De frente a ella David concluye su oración: « Por esto tiene tu siervo ánimo para dirigirte esta plegaria: Puesto que, Señor Yahveh, eres Dios y tus palabras son אֱמֶת, y has prometido a tu siervo este favor, tenlo a bien y bendice la casa de tu siervo para que siempre esté delante de tí; porque tú, Señor Yahveh, has hablado y con tu bendición será bendita para siempre la casa de tu siervo » [140].

La historia nacional y su propia experiencia por una parte, y por otra el conocimiento a fondo de un Dios necesariamente fiel y consecuente consigo, arrancan de labios de David el alentador « tus palabras son אֱמֶת ». El término דָּבָר aquí empleado, y que en muchas ocasiones debe traducirse por obra, se refiere en esta ocasión a la palabra divina que una vez empeñada, Dios mantendrá siempre en pie, como hasta el presente lo prueba la vida compleja de un pueblo con un historial que lo es al mismo tiempo de las promesas divinas. La expresión de David « tus palabras son אֱמֶת » no excluye la fidelidad divina en el caso concreto de la promesa davídica, pero tampoco se centra en ella: tocándola como de paso salta a un campo más abierto, que en torno a la divina fidelidad el propio David ha de descubrir en otras

[140] 2 Sam. 7, 27-29 y 1 Cr. 17, 25-27. En el libro de las Crónicas falta la expresión « tus palabras son אֱמֶת » existente en el pasaje del libro de Samuel.

ocasiones. Hemos de tener ocasión de comprobarlo en el estudio de otro aspecto importante del אֱמֶת divino.

Conclusión.

De labios del propio David, todavía bajo el influjo y la fuerte emoción de la promesa divina, hemos podido recoger el אֱמֶת – fidelidad del Señor, sinceramente cantado por el rey profeta y ardientemente anhelado por su hijo Salomón.

En el אֱמֶת davídico y en el אֱמֶת salomónico se sintetizan toda la vida de David y toda la historia de su regia estirpe, siempre antorcha ardiente del reino, mantenida en viva llama por la fidelidad del Señor al juramento contraído con David su siervo.

La evocación de esta fidelidad, centrada en el אֱמֶת y en el אֱמוּנָה divinos, inseparables del pacto–promesa anunciado por Natán, mantiene en el pueblo la esperanza en una restauración gloriosa y definitiva de la regia estirpe davídica.

En boca del salmista un juramento sella el אֱמֶת y el אֱמוּנָה divinos, cuyo sentido de fidelidad a través de todo el salmo 89 no parece deba sustituírse por un, en absoluto posible, significado de benignidad, que le reconozca como un puro sinónimo de חֶסֶד.

Capitulo Quinto

AVANCES DEL אֱמֶת DIVINO

A) A lo largo de los caminos del Señor.

a) *En contacto con la Ley divina.*

Sostén de Israel como pueblo escogido, nación independiente y reino teocrático, el pacto divino lleva en su triple progresiva manifestación la huella indeleble del אֱמֶת divino, que sin perder del todo su carácter de algo público y colectivo, entra también en la esfera de lo individual y privado. David con su afirmación « tus palabras son אֱמֶת » rompe cuantas barreras pudieran oponerse a la penetración del אֱמֶת divino, que apuntará indiferente hacia la colectividad o hacia el individuo con ese tono de universalismo que el propio David ha dado a su expresión y que él, el primero entre los salmistas, acentuará y concretará en diversas ocasiones.

Describiendo en uno de los salmos el proceder divino para quien, o con corazón limpio o al menos con alma arrepentida, se acerca al Señor, señala en los siguientes términos la causa de esa conducta divina : « Todas las sendas del Señor, son חֶסֶד וֶאֱמֶת para los que guardan su pacto y sus preceptos » [1]. Considerando Teodoreto la posición central de este verso, común punto de mira para el pecador y para el justo, a quienes el Señor o perdona o guía, escribe : « Porque los que de continuo se nutren con los eloquios divinos, por medio de ellos exactamente aprenden

[1] Salm. 25, 10.

cómo todo el gobierno de Dios está compuesto ἐλέῳ καὶ ἀληθείᾳ mezclados entre sí; pues a los que se arrepienten por lo que pecaron concede misericordia y perdón, mientras a los invictos atletas de la virtud proclama vencedores y corona pronunciando la sentencia con verdad; más aún, a los entregados a la maldad y en ella impenitentes castiga según las reglas de la verdad » [2].

Dos cosas supone esta interpretación: la primera, el sentido intelectualista de *considerar atentamente* no raro por otra parte en el verbo נָצַר, pero que, mantenido en esta ocasión por influjo del ἐκζητοῦσιν de los LXX, debe sustituírse por el voluntarista de *observar*, *guardar* [3]; la segunda, una proyección sobre todo el salmo, un alargamiento del חֶסֶד y אֱמֶת divinos, que los hace llegar hasta el pecador, obstinado o penitente, de versos anteriores, lo mismo que a los justos.

Aunque éste sea el espíritu del salmo, con todo en nuestro caso el alcance directo de los atributos divinos quizás no sea tan universal, sino que se restrinja a los que guardan el pacto y los preceptos del Señor. Así, por ejemplo, lo indica G. Genebrardo: « Dios se comporta con los piadosos misericordiosa y fielmente. La misericordia promete gratis el beneficio; veritas promissum exhibet. Los hebreos hacen como R. Levi la siguiente distinción: Misericordia est gratia, cum homini bene fit gratuito et nullius ipsius meritis; veritas dicitur post promissiones cum illae praestantur. De aquí que a la verdad de Dios que es cumplimiento de sus promesas llamen fe o fidelidad » [4].

David ha llegado en este salmo al principio general de que « todas las sendas del Señor son bondad y fidelidad », después de un intenso laborío en torno a esos dos atributos divinos. Más pronunciado, como ya lo vimos antes, en torno a la bondad divina, no descuida tampoco la divina fidelidad, cuando allanándola la entrada pide al Señor: « Muéstrame, Señor, tus caminos

---

[2] MG. 80, 1040.

[3] F. Zorell, *Lexicon Hebr...*, p. 529.

[4] *Psalmi..*, p. 94.

y dame a conocer tus sendas. Dirígeme בַּאֲמִתֶּךָ y enséñame porque tú eres el Dios mi salvador, y en tí espero siempre » [5].

Es idéntico trazado al seguido en otro de sus salmos, que, invadido totalmente por el aliento de la misericordia y fidelidad divinas, nos brinda en el punto central de su desarrollo con el siguiente desahogo: « Enséñame, Señor, tu camino; que yo ande בַּאֲמִתֶּךָ » [6]. Un día, cuando, en peligro su fama ante las acusaciones calumniosas, invoque David el fallo justo del Señor, proclamará cumplida la súplica precedente, a la sombra del חֶסֶד y el אֱמֶת divinos, con la siguiente afirmación: « Porque tu bondad está delante de mis ojos y camino בַּאֲמִתֶּךָ » [7].

Hay en los tres textos citados un elemento común en la expresión בַּאֲמִתֶּךָ, cuyo alcance ha dado pie a diversas interpretaciones. Kirkpatrick ha descubierto en el triple אֱמֶת divino la intervención de la divina fidelidad, y así lo ha manifestado expresamente cuando a propósito del « dirígeme בַּאֲמִתֶּךָ y enséñame » del salmo 25, escribe: « No, como a primera vista pudiera parecer que debiera interpretarse, en el pleno conocimiento de la verdad revelada. La verdad de Yahveh tan frecuentemente emparejada con su bondad, expresa su fidelidad; y el sentido es, o *guíame en virtud de tu fidelidad,* o *permíteme vivir en la experiencia de tu fidelidad* [8].

Genebrardo en su comentario al salmo 86 testifica lo antiguo de esta interpretación, cuando, expuesto su sentir en los siguientes términos: « Doce me viam tuam, id est, legem, et gradiar in

---

[5] Salm. 25, 5-6.

[6] Salm. 86, 11.

[7] Salm. 26, 3.

[8] A. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, p. 133. Su inmediata alusión al salm. 26, 3, al que a su vez remite al tratar del Salm. 86, 11, supone en estos dos pasajes una idéntica interpretación, por otra parte expresada ya suficientemente en la nota al Salm. 26, 3. No es posición suya exclusiva; entre otros la había ya defendido antes Briggs, *The Psalms...*, I, 222. 232; II, 237; y la propondrá posteriormente H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen..* , pp. 116. 119. 289.

veritate, id est, in vera tua religione et doctrina; unde Kimhi veritatem sapientiam divinam interpretatur », añade : « Alii fidem promissorum ». E inclinándose un poco hacia este lado, ante el fenómeno frecuente de la unión entre חֶסֶד y אֱמֶת, comenta en el salmo 26 : « In veritate quam tu praecepisti, in lege tua vera, in tuis praeceptis veris, nihil habentibus falsi et mendacii; vel in certitudine tuorum promissorum, mihi placui, in ea ambulabo et incedam. Hoc enim veritas fere significat quando iungitur cum misericordia ».

A pesar de estas fluctuaciones, la posición de Genebrardo a favor del אֱמֶת — verdad, doctrina divina sin posibles falsedades, es firme y se asegura aún más en su interpretación al vers. 6 del salmo 25 : « In vero tuo verbo, ne per falsa et erronea peregriner. Veritas hic significat veram doctrinam ac veluti fidem religionis ; infra in vers. 12 promissionum praestationem et constantiam. Quae duae significationes diligenter sunt distinguendae per universam Scripturam. Respondet enim latinorum fidei, quae nunc significat firmam opinionem, sicque ad virtutem Theologam transfertur, qua revelatis credimus ; nunc fidelitatem, id est, promissorum constantiam et veritatem, ut fiat quod dictum est » [9].

Teniendo en cuenta lo escrito por A. Bea sobre el אֱמֶת — veritas o fidelitas [10], el sentido de la uniforme y a primera vista un poco genérica traducción *in veritate tua* para los tres textos en el Liber Psalmorum es claro. Se trata sin duda de la Ley, de la revelación divina, norma cierta y segura para el vivir humano. Es la interpretación de Teodoreto, común a los tres salmos, pero que apenas apuntada en el salmo 86, viene expresamente desarrollada en el salmo 26 con aquél : « A continuación va mostrando las diversas clases de complacencia », es decir, los diversos modos de seguir la verdad divina; y en el 25 con la siguiente interpretación : « Yo te pido primero que conozca tus caminos y aprenda

[9] *Psalmi...*, pp. 93-94. 347. En este sentido se ha expresado por ej. J. Calès, *Le livre...*, I, pp. 295-302 — aunque en este último caso habla al mismo tiempo de revelación y fidelidad divina a la promesa — y II, p. 109.

[10] A. Bea, *Il nuovo Salterio*, pp. 95-96.

las sendas que conducen a tí para que de continuo siga τὴν ἀπλανῆ σου καὶ ἀληθῆ πορείαν » [11].

Si el estudio del contexto con sus casos prácticos, o con la explicación consiguiente, lleva en los salmos 26 y 86 preferentemente a la interpretación propuesta por Teodoreto, no sucede lo mismo en el salmo 25. Sobre él ha escrito Rosenmüller: « Pro fide tua, sive, pro sincera tua bonitate. אֱמֶת enim, quod primo et proprie tum firmitatem tum veritatem notat, adhibetur etiam ad animum eiusque cogitationes et actiones serias, sinceras, minimeque fucatas. Qua in significatione passim coniungi solet cum חֶסֶד, commoditate aut beneficentia, quia multi homines, licet prae se ferant studium iuvandi et benefaciendi, tamen id non sincere aut ex animo aut constanter agunt » [12].

Se trata, pues, de una sentencia media que divide honores entre la verdad y fidelidad de nuestro triple אֱמֶת. Genebrardo la apuntaba, aunque era ante el אֱמֶת del salmo 26 donde mas fácil se mostraba en dar entrada a la fidelidad. A. Vaccari sigue este camino, mientras F. Baethgen por ejemplo habla de verdad a propósito de los salmos 25 y 26, y de fidelidad en el salmo 86. Gunkel es partidario de verdad en los tres casos, como Barnes por el contrario lo es de fidelidad [13]. Estas fluctuaciones nos indican que la decisión no es fácil, a pesar de que en los dos primeros salmos el contexto incline más bien hacia la Ley–verdad divina, según lo antes expuesto. Lo que en modo alguno puede negarse es la relación existente entre los caminos del Señor y el אֱמֶת divino.

El autor del salmo 119, tras las huellas de David acentúa aún más la presencia de esta relación con rasgos de mayor intimidad. Centrado exclusivamente en la Ley divina, considerada no tanto bajo el parcial y rígido aspecto de precepto, cuanto bajo

---

[11] MG. 80, 1037. 1045. 1557. 1560.

[12] F. Rosenmüller, *Scholia...*, p. 689.

[13] F. Baethgen, *Psalmen...*, pp. 71. 74. 262; A. Vaccari, *I Salmi...*, pp. 86. 90. 338; H. Gunkel, *Die Psalmen...*, pp. 107. 109. 377; W. Barnes, *The Psalms*. London 1931, I, pp. 124. 132; II, 414.

el punto de vista universal de revelación divina con todas sus enseñanzas y promesas [14], el salmo 119 es un canto a la fidelidad de Dios, que a través de su Ley se muestra el mismo que a través de la promesa davídica. Lo ha afirmado expresamente el salmista al escribir: « De generación en generación va אֱמוּנָתֶךָ », inmediatamente después de estas palabras: « Tu palabra, Señor, es eterna, estable como el cielo » [15].

Es una síntesis fecunda de los varios elementos dispersos en todo el salmo, muy parecida a la encerrada en aquella otra afirmación: « La principal cualidad — o, el resumen — de tu palabra es אֱמֶת; y para siempre duran todos tus justos decretos » [16], y estrechamente ligada a aquella devota confesión de los levitas postexílicos: « Tú descendiste sobre el monte Sinaí y hablaste con ellos desde el cielo y les diste decretos justos y leyes אֱמֶת, estatutos y mandamientos buenos. Les diste a conocer tu santo sábado, y les encomendaste por mano de Moisés tu siervo preceptos, estatutos y ley » [17].

Este principio universalista, forjado en el Salmo 119 en torno al término דָּבָר, penetra también en el círculo de otros términos, con que la Ley divina viene expresada en él y en otros salmos. El salmista ha puesto en los divinos mandatos (מִצְוָה), preceptos (פִּקּוּד), juicios (מִשְׁפָּט), enseñanzas (תּוֹרָה), amonestaciones (עֵדוּת), promesas (דָּבָר), una nota imprescindible: אֱמֶת, אֱמוּנָה [18], esa cua-

---

[14] Véase por ejemplo A. Kirkpatrick, *The Book...*, pp. 700-701; J. Calès, *Le Livre...*, II, p. 440. Esta interpretación se deduce naturalmente de toda esa variedad de nombres, con que viene expresada la *Ley*, en algunos de los cuales — דָּבָר, אִמְרָה, אֱמוּנָה, אֱמֶת —, no se habla de obligación impuesta, sino de promesa, o fidelidad a esa promesa.

[15] Salm. 119, 89-90.

[16] Salm. 119, 160.

[17] Neh. 9, 13-14.

[18] Salm. 19, 10; 111, 7 (נֶאֱמָנִים); 119, 86. 138. 142. 151. 160. Como se ve, para expresar un mismo concepto aplica el Salmista indiferentemente אֱמֶת y אֱמוּנָה, lo que quiere decir que, si no siempre — como hemos indicado — existe igualdad mutua, tampoco es lícito establecer entre ellos

lidad que indica, en el objeto que la posee, *estabilidad, permanencia*. Ahora bien, por medio del contexto inmediato y de la adaptación de la nota general de *estabilidad, permanencia* a la naturaleza de cada uno de los términos arriba mencionados, se debe precisar el significado en cada uno de los casos: en labios del Salmista un rico contenido como dosificado en אֱמֶת y אֱמוּנָה se diluye y diversifica al contacto de los varios términos, en que se ha diversificado y como diluído también la ley divina. Por eso el אֱמֶת y el אֱמוּנָה, uniformes en el fondo, presentan un matiz peculiar en cada caso, y son: *constancia* en las enseñanzas, *seguridad* y *confianza* en los mandatos, *inmutabilidad* en los preceptos, *veracidad* en los decretos, *sinceridad* en las amonestaciones y *fidelidad* en las promesas.

En una ley, en una revelación, que presenta tales garantías de constancia, permanencia y fidelidad, confiesa el salmista haber descubierto la fuente del consuelo — Salm. 119, 50. 52. 103. 143 –, de la felicidad — Salm. 1, 2-3. 6; 19, 9. 11; — y de la verdadera sabiduría — Salm. 19, 9; 119, 24. 98-100 —; de una tal ley, palabra inmutable de Dios, saca la voluntad conforto y vida — Salm. 19, 8; 119, 92. 93 —; en ella encuentra la paz — Salm. 119, 165 – y por ella espera la salvación — Salm. 119, 66 —. Y porque la ley de Dios es ley que no se muda, a su cumplimiento se aferra el salmista — Salm. 119, 10-11 — aun en los momentos más difíciles de la desgracia — Salm. 119, 25. 28 —, la persecución — Salm. 119, 19. 87 — y el escarnio — Salm. 119, 21-22 —, hasta hacer de ella el centro de su vida — Salm. 119, 20. 37 — y no encontrar sino en ella el tema de sus súplicas al cielo — Salm. 119, 10. 12. 18... —.

---

una división demasiado profunda. Esta conclusión, que nos da el Salmo 119, aparece confirmada en los Salmos 33, 4 y 111, 7, donde no sólo a un mismo concepto, sino a un término material idéntico — מַעֲשֶׂה — vienen aplicados indistintamente אֱמֶת y אֱמוּנָה.

b) *Sugerencia de un comentario del Crisóstomo.*

Tomada la ley divina en ese sentido amplio, que el contexto del salmo y los diversos nombres en él empleados suponen, puede decirse que la fidelidad divina encerrada en la ley abarca todo el complejo de relaciones entre Dios y el hombre, toda la actividad divina en el campo humano. Poco ha se lo oímos proclamar a David en su alentador: « Todas las sendas del Señor son bondad y fidelidad », con que ampliaba el horizonte de su optimista: « Tus palabras son verdad » del día de la promesa, y alentaba a todos a corresponder con una vida, que mereciese la realización de esa bondad y esa fidelidad divinas.

Siguiendo las huellas de David, vuelve sobre su misma idea el autor del salmo 111 cuando, ponderadas la bondad y la omnipotente providencia, con que Dios guía a su pueblo hasta ponerle en posesión de una tierra arrebatada a pueblos extraños, concluye: « Las obras de sus manos son אֱמֶת וּמִשְׁפָּט, todos sus preceptos son נֶאֱמָנִים, asegurados por los siglos, eternamente, realizados בֶּאֱמֶת וְיֹשֶׁר » [19].

La marcha general del salmo, donde un Dios clemente y misericordioso pone su omnipotencia al servicio del pacto eterno contraído con Israel, tiene que dar necesariamente a nuestro texto ese mismo tono de bondad y de favor. Pero al mismo tiempo, esa misma evocación del pacto, que desde los vers. 5 y 9 — « se acordará eternamente de su pacto...; para siempre aseguró su pacto » — se refleja sobre el propio texto, sugiere como imprescindible la idea de fidelidad. Además, el recuerdo en el vers. 6 de los pueblos, sobre quienes ya desde el Génesis pesa el anatema de la destrucción y de la pérdida de su tierra en beneficio de Israel [20], sugiere también la idea de justicia. ¿Cuál es por lo tanto el matíz de nuestro doble אֱמֶת colocado por una parte en un tal contexto, y asociado por otra a מִשְׁפָּט y יֹשֶׁר?

[19] Salm. 111, 7-8. En vez del וְיֹשֶׁר del T. M., los LXX, Peš, Targ., S. Jerónimo han leído וְיֹשֶׁר.

[20] Gén. 15, 16. Véase también por ej. Deut. 9, 4-6.

Sigamos en sus puntos salientes el comentario de S. Crisóstomo sobre este pasaje [21]. Escribe: « *Opera manuum eius...* Después de haber hablado del poder de Dios, habla también περὶ τῆς δικαιοκρισίας, porque en todo cuanto entonces hizo no solo manifestó su poder sino también mucha τὴν δικαιοσύνην. Porque cuando quiso introducir a los judíos no expulsó a las naciones a la buena, sino μετὰ τοῦ δικαίου ». Y citado el texto del Génesis a que antes aludimos, continúa estableciendo un principio general: « Porque cuanto Dios hizo es ἀλήθεια καὶ κρίσις: κρίσις, es decir, δικαιοσύνη; pues sabe muchas veces la Escritura llamar también ἀλήθειαν τὴν φιλανθρωπίαν. Lo que dice, pues, es que todo lo mezcló μετὰ τῆς δικαιοσύνης καὶ φιλανθρωπίας; porque si sólo se hubiese servido de la razón τοῦ δικαίου, todo hubiese perecido ».

La impresión que deja este comentario es la de que, excluída por el Crisóstomo de nuestro primer אֱמֶת la idea de fidelidad, es sustituída por la idea de bondad, con lo que después se abre paso a una teoría sobre la sinonimia entre אֱמֶת — ἀλήθεια y חֶסֶד. Para dar luz a un punto, sobre el que expresamente hemos de volver más tarde, tengamos por ahora en cuenta lo que el propio Crisóstomo escribe poco antes comentando el « se acordará eternamente de su pacto » del vers. 6: « Reprimiendo una vez más la desfachatez de los judíos y truncando su vanidad; o más bien, mostrando que no por su propio mérito, sino διὰ τὴν φιλίαν αὐτοῦ hacia sus padres y por los pactos con ellos estrechados, habían conseguido aquellos bienes, dice: *Se acordará eternamente de su pacto.* Esto fué lo que también Moisés les mandó a decir y tener presente a los que habían de entrar en la tierra prometida. Porque si edificares, dice, espléndidas ciudades y te adueñares de abundantes riquezas, no digas: todo esto ha sucedido διὰ τὴν δικαιοσύνην μου, pues ha sido por los pactos hechos con tus padres » [22].

---

[21] MG. 55, 286-288.

[22] Con estas palabras no cita a la letra el Crisóstomo ningún texto determinado, sino las ideas y algunas de las expresiones diseminadas en diversos textos, que tratan de la materia. Así, por ej. Deut. 6, 10-13; 9, 4-6.

La mente del Crisóstomo es clara: la fidelidad de Dios a los pactos contraídos es la que prepara a Israel la posesión de Palestina. Si en el fondo de esta fidelidad descubre el santo Doctor el amor y la benevolencia divinos, y a ese amor y a esa benevolencia atribuye los favores que consigo lleva el cumplimiento del pacto, no es porque desconozca la huellas de la divina fidelidad, sino porque la mira a la luz del amor, que fué su punto de arranque.

Más explícito en este sentido es el Crisóstomo cuando siguiendo el hilo del salmo, pasa de las maravillosas obras realizadas por el Señor, fiel a su pacto en favor de Israel, a las leyes divinas impuestas al pueblo de la promesa. A la pregunta: ¿« Qué quiere decir πισταί »? — traducción en los LXX del נֶאֱמָנִים hebreo —, responde: « βέβαιαι, μένουσαι ». Y explicando el alcance de esta interpretación, añade: « Porque si se quebrantan, viene detrás el castigo y ellas no quedan fluctuando: si los hombres las quebrantan, Dios las venga ». Es una participación de la fidelidad divina por parte de las leyes, en el modo que éstas con su fijeza y estabilidad pueden reflejarla. Esta participación se ratifica con las palabras del vers. 8: « Aseguradas por los siglos, eternamente; realizadas בֶּאֱמֶת וְיֹשֶׁר ».

No hay duda que el primero de los dos esticos refuerza la idea de firmeza y permanencia expresada en la segunda parte del verso anterior. En cuanto al segundo estico, no creo que pueda procederse con la misma certeza. El Crisóstomo habla de verdad y rectitud de los preceptos por el objeto no engañoso ni torcido sobre que versan; pero quizás un nada improbable paralelismo entre el segundo estico del vers. 7 y el primero del 8, aconseje mejor el sentido de fidelidad divina como virtud del Legislador y no directamente como cualidad de la ley. El Señor, por lo tanto, que fiel a la promesa dió a su pueblo la tierra, de que con toda justicia despojó a otros pueblos, sigue del mismo modo fiel y justo en la realización de cuanto ha establecido en su ley, no sólo en lo que tiene de precepto en el sentido estricto, sino también en lo que encierra de equitativa retribución.

Este universalismo de la fidelidad divina, o directamente

considerada como atributo moral de Dios, o indirectamente descubierta en la verdad y firmeza de sus leyes, aparece también bien definido en otros salmos. Con notas de júbilo en los labios y armonía de instrumentos músicos quiere el salmista cante el pueblo en honor del Señor un nuevo canto, que dignamente responda a favores nuevos. La invitación resuena persistente empujada por un poderoso primer resorte, que es el que mueve al mismo tiempo la contextura total del salmo: « Porque la palabra del Señor es יָשָׁר y todas sus obras בֶּאֱמוּנָה. El ama la justicia y el derecho: de la bondad del Señor está llena la tierra » [23].

Paralelo en el fondo, dentro de las diferencias de forma, es el sentimiento expresado por David ante el desarrollo de la universal providencia de un Dios de infinita majestad y de bondad sin límites: « El Señor es נֶאֱמָן en todas sus palabras, וְחָסִיד en todas sus obras .. El Señor es צַדִּיק en todos sus caminos, וְחָסִיד en todas sus obras » [24].

La lectura de ambos salmos nos introduce en un intenso ambiente de bondad y favor divinos, concentrado por otra parte por lo que toca al salmo 145 en la célebre fórmula sinaítica ya antes estudiada. Este ambiente que más o menos se va difundiendo a lo largo de todo el contexto, se adensa en algunas ocasiones para buscar salida a través de una verdadera floración de términos diversos. Tal sucede en los textos citados, donde justicia y derecho, rectitud y fidelidad obran unilateralmente al servicio de la bondad divina, que avanza libremente como única dominadora de la tierra. Pero aunque absorbidas de este modo, las ideas de fidelidad y de justicia mantienen su puesto: si originariamente la bondad las puso en movimiento, ellas a su vez sostienen el ritmo acelerado de los favores divinos, que no ha de disminuir mientras Dios se mantenga fiel a la palabra empeñada. Es un caminar en círculo

---

[23] Salm. 33, 4-5.

[24] Salm. 145, 13. 17. El vers. 13 en su segunda parte aquí citada, falta en el T. M. Con todo se suele admitir como genuino por encontrarse en 1 ms., los LXX, Peš. y S. Jerónimo. De este modo también queda completo el salmo alfabético, al que de otro modo faltaría la letra נ.

cerrado, donde las fuerzas se encuentran y parecen confundirse por caminar empujadas por el mismo principio y encauzadas hacia la misma meta.

c) *Ambiente judicial.*

A pesar del enfoque marcadamente optimista y de benevolencia, que el uso ha dado a términos que, como צֶדֶק, צְדָקָה y מִשְׁפָּט acusan en su origen un matiz más bien severo, nunca podrán perder del todo su propio sabor judicial. Cierto que en tales ocasiones ese sabor es el de una sentencia favorable, que oculta tras el elemento *favor* el elemento *fallo*; pero esto no quita que un análisis serio descubra este segundo elemento latente en la decisión, ya favorable considerada en sí, ya como efecto de la sentencia condenatoria, promulgada contra los enemigos. De aquí que por esta sola buena vecindad con dichos términos pueda también revelarse en אֱמֶת el mismo aspecto jurídico de tonos más o menos agudos.

No obstante esta relación, que encuentros un tanto significativos ponen de relieve, hemos de señalar una diferencia. Mientras que צֶדֶק, צְדָקָה y מִשְׁפָּט acompañan frecuentemente a verbos con significado estricto de *juzgar,* אֱמֶת por el contrario sólo en una ocasión nos brinda con este fenómeno: cuando en el salmo 96 una vez más se proclama a Dios árbitro de los destinos y la suerte del mundo, y se describen en breves trazos las cualidades de esa actuación divina. Hay en esta visión del salmista encuentro definitivo entre aquella doble fase del juicio divino, que señalan los escritores del A. Testamento: el juicio de Dios en general, y el juicio mesiánico [25]. Nada en el mundo ha de permanecer indiferente ante la venida del Señor: si en ella el hombre rendirá homenaje y temblará, la misma naturaleza inanimada se alegrará

[25] En cuanto al primero, véase por ej. Jl. 3, 12; Salm. 7, 9; 9, 8-9; en cuanto al segundo, Is. 2, 4; 9, 7; 11, 4-5; Jer. 23, 5-6; Salm. 72, 2. 4. 12-14.

a su modo « delante del Señor porque viene, porque viene a juzgar la tierra. Juzgará el orbe de la tierra בְּצֶדֶק y los pueblos בֶּאֱמוּנָתוֹ » [26].

Afín por la idea central y por el mismo desarrollo literario, el Salmo 98 corona también con la gloria de los triunfos mesiánicos el paso victorioso del Señor por la historia de los pueblos. Las palabras del verso último sólo ofrecen una diferencia respecto a la conclusión del Salmo 96 en la expresión final, donde se sustituye בֶּאֱמוּנָתוֹ por בְּמֵישָׁרִים. David en el salmo 9 agradecido al Señor por las victorias conseguidas, le describe también juzgando al orbe de la tierra בְּצֶדֶק y a los pueblos בְּמֵישָׁרִים [27].

Como se ve, hay una idea común a todos los pasajes: la del dominio de Dios que decide de la suerte de todos los hombres [28]. Otra segunda idea de idéntico alcance late sin duda bajo dos diversas expresiones. Como ya vimos, mientras en los Salmos 9, 9 y 98, 9 el término בְּמֵישָׁרִים determina la dirección del verbo *juzgar*, en el Salmo 96, 13 se reserva este papel a la expresión בֶּאֱמוּנָתוֹ. No vamos a estudiar aquí un punto interesante que

---

[26] Salm. 96, 13.

[27] Salm. 9, 9; 98, 9. El último hemistiquio del salm. 9 se repite idéntico en el Salmo 96, 10. Este fenómeno unido al בְּמֵישָׁרִים, que rompe en este caso el ritmo del verso, y a la ausencia de dicho término en 1 Cr. 16, 33, hace que algunos piensen en algo añadido al texto primitivo del Salm. 96, 10. Notemos de paso el texto del Salmo 67, 5: « Juzgas, Señor, los pueblos מִישׁוֹר ».

[28] Para expresar este dominio se usan indiferentemente los verbos דִּין y שָׁפַט, de los que no es fácil borrar el matiz de *juicio*. Este juicio, acto concreto de supremo dominio, viene respecto a nuestros textos expresado por algunos con los términos más genéricos de *regir, gobernar,* propios también de ambos verbos hebreos. Presente esta relación entre juicio y dominio, el *Liber Psalmorum,* que en los salmos 96 y 98 traduce por *regere* tanto דִּין como שָׁפַט, habla de Dios-Rey en el primero de los casos, y de Dios-Juez en el segundo, a pesar de la identidad de expresión en ambos salmos. Notemos también que bajo la variedad de términos con que se expresa la idea de juicio universal, paralelismo y contexto descubren fácilmente un significado común: el mundo entero.

la vecindad de ambos términos suscita, es decir, las relaciones que en general puedan existir entre dichos ambos términos; pero creo que en el caso presente el בְּמֵישָׁרִים podría comentarse con las mismas palabras con que Teodoreto comenta el בֶּאֱמוּנָתוֹ: « Porque entonces se realiza un juicio justo... cuando se investiga τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν y se da ὀρθὴν κατὰ πάντων τὴν ψῆφον » [29]. Es decir; que Dios verá el mundo moral de los hombres como es en sí, en su plena objetividad, y conforme a esta visión dará sobre él su juicio recto, objetivo, sincero.

d) *La presencia del Mesías-Juez.*

Si en algunos de los salmos se ha visto sobrevenir el juicio de los tiempos mesiánicos como complemento y remate del juicio divino en general, en otras ocasiones, como ya hemos indicado, esa relación entre la doble fase del juicio divino desaparece y queda sólo en pie como algo independiente uno de los dos aspectos. En este caso ya ha podido comprobarse la presencia del אֱמֶת como una de las características del juicio divino; tratándose del juicio de los tiempos mesiánicos el fenómeno se repite y el אֱמֶת y אֱמוּנָה del nuevo Juez entran en la órbita de las expresiones propiamente judiciales.

El profeta Isaías describe al Mesías como un retoño del tronco de Jesé, sobre el cual ha de posarse de asiento el Espíritu multiforme de Yahveh. Esta efusión del divino Espíritu prepara el desarrollo de las actividades mesiánicas: bajo la plenitud de su influjo el Mesías iniciará la instauración de un reino pacífico y universal, basando su obra sobre la rectitud y la justicia. Juez sin parcialidades, y con la mira en un reinado feliz para todos, el Mesías « no juzgará según las apariencias externas, ni decidirá según lo simplemente oído, sino que juzgará conforme a justicia a los incapaces de valerse y decidirá con rectitud en favor de los desgraciados de la tierra. Herirá a la tierra con la vara de su

[29] MG. 80, 1652.

boca, y con el soplo de sus labios matará al malvado. Y será צֶדֶק cinturón de sus lomos, y cinturón de sus lomos será הָאֱמוּנָה » [30].

Comentando G. Sánchez este último verso, escribe: « Creo que el sentido de ambos miembros es uno mismo, por el hecho de usarse aquí *fides pro veritate seu fidelitate,* que es una parte de la justicia. Y porque Enmanuel ha de ser rey y juez, por eso se señalan aquí la dos principales partes de su cargo, y el profeta le muestra ceñido y preparado *ad aequitatem et iustitiam*; en lo cual videtur esse quaedam species Enallages, como si dijese: Estará ceñido para defender sobre la tierra *iustitiam et veritatem* ». Y preparando a continuación el camino a la sentencia propia sobre el texto, continúa: « Sensus tamen mihi videtur neque parum elegans, neque minus ad textum et munus Emmanuelis, si dicas iustitiam et fidem neque minus gratam, neque minus assiduam futuram Enmanueli, quam cingulum aut cinctorium regi ». Y estudiado a base de diversos textos el alto simbolismo del cíngulo en la antiguedad, concluye: « Juxta haec sensus erit: Erit Enmanueli Regi ac judici *iustitia et fides,* id est, *fidelitas ac veritas,* quasi balteus qui est carus et nunquam deponitur » [31].

La verdad o fidelidad — אֱמוּנָה — opera por lo tanto en pleno campo de la justicia — צֶדֶק —. Esto no quiere decir que haya entre una y otra plena superposición; basta que exista contacto en el contenido de ambos términos. De hecho la justicia no puede ejercitarse sin que sus decisiones respondan al espíritu y alcance de las leyes y a la verdad de los hechos, sin que el juez sentencie fiel al resultado definitivo presente en su conciencia. No hay por lo mismo justicia auténtica sin verdad y fidelidad; o lo que es lo mismo, en cuestión judicial אֱמוּנָה y צֶדֶק se encuentran, y este encuentro establece entre verdad o fidelidad por una parte, y justicia por otra, la relación de parte a todo.

---

[30] Is. 11, 3-5. Véase Is. 16, 5: el חֶסֶד y el אֱמֶת, en que se basa el trono de David, y que llevan a una justicia rápida y justa, dan a la fraseología sabor mesiánico.

[31] G. Sánchez, *In Isaiam*... p. 145-146.

Fuera de este campo judicial, אֱמֶת y אֱמוּנָה se salen de los confines de צֶדֶק, צְדָקָה y מִשְׁפָּט para moverse en otros ambientes distintos del jurídico.

Explícito en el texto de Isaías, este aspecto de verdad y fidelidad, propio del Mesías en el ejercicio de sus funciones supremas en cuanto Rey–Juez, ha de hallarse implícito y latente en cuanto textos le describan administrando justicia. Valga por todos aquel pasaje de Jeremías en que, anunciando el Señor por boca del profeta la sustitución de los actuales pastores injustos para con Israel, añade; « He aquí que vendrán días, palabra de Yahveh, y le suscitará a David un retoño justo, y reinará como rey y obrará con prudencia y realizará juicio y justicia sobre la tierra. En sus días será salvado Judá e Israel vivirá en seguridad » [32].

Amante de la justicia y enemigo de la iniquidad, recoge el Mesías de labios de los hijos de Coré la invitación a establecer sobre la tierra el reino de que habla Jeremías, reino de la justicia y la verdad: « Cíñete la espada al muslo, poderoso, tu gloria y tu ornato; majestuoso avanza, cabalga en favor de אֱמֶת, עֲנָוָה y צֶדֶק, y tu diestra te haga ver prodigios » [33].

El tono fuertemente guerrero, amortiguado al contacto de la verdad, la mansedumbre y la justicia, cuya implantación social constituye el último objetivo de esa salida guerrera del Mesías, hace pensar en su actuación de Rey–Juez descrita con sabor de idilio en otro de los salmos: « Oh Dios, concede tu juicio al Rey y tu justicia al hijo del Rey: que el juzgue con justicia a tu pueblo y a tus pobrecillos con equidad. Traerán los montes paz al pueblo y los collados justicia. Sentenciará en favor de los hu-

---

[32] Jer. 23, 5-6.

[33] Salm. 45, 4-5. El T. M. en lo referente a los términos hebreos transcritos presenta la siguiente lectura עַל־דְּבַר־אֱמֶת וְעַנְוָה־צֶדֶק. Hemos distinguido en la traducción tres virtudes con los LXX, S. Jerónimo y el Targ. Otros, ya leyendo וְעַנְוַת־צֶדֶק con 1 manuscrito 'A y la Peš., ya manteniendo el T. M., hablan, con miras al ענה, *se occupare*, de: *sollicita cura esse pro* צֶדֶק. Se propone por fin: וְיַעַן־הַצֶּדֶק, es decir, *et pro iustitia*.

mildes del pueblo, salvará a los hijos del pobre, quebrantará al opresor »[34].

El Mesías sigue en su gobierno la trayectoria marcada por el Dios de Israel: cuando « no hay alguno que querelle בְּצֶדֶק, alguno que pleitee בֶּאֱמוּנָה..., sino que todo es hablar perfidia y violencia, concebir y sacar del corazón palabras mentirosas, volver la espalda מִשְׁפָּט y mantenerse alejada צְדָקָה, tropezar el אֱמֶת en la plaza pública y no encontrar entrada נְכֹחָה, ser desterrada הָאֱמֶת y ser desgarrado a dentelladas quien evita el mal...; Yahheh — y como Yahveh el Mesías — se revistió צְדָקָה como una coraza, y puso sobre su cabeza el casco de la salvación; y se revistió de vestiduras de venganza y se ciñó del celo como de un manto »[35].

De esta manera Yahveh y el Mesías salen en defensa de la verdad, cuya restauración llevan a cabo mediante el ejercicio de la justicia, en su doble dirección de defensa del bien y venganza del mal. En uno y otro caso el resultado es el mismo: la implantación en la vida ordinaria y en la vida jurídica de la verdad, de aquella virtud que quita engaños y da transparencia a las relaciones sociales y religiosas del hombre.

A pesar de ese doble aspecto de defensa del bien y de venganza del mal, que el ejercicio de la justicia ofrece, no puede dudarse del predominio del primero de los aspectos aun en el caso, en que aparece de relieve el elemento castigo. Aun entonces la finalidad última se revela clarísima en el alivio del pobre y oprimido, a quienes en definitiva se intenta salvar. Si el Señor, Juez universal de los pueblos, afirma: « Yo debilitaré el poder de los impíos », es como preparando el anuncio de su siguiente inmediata decisión: « El poder del justo será realzado »[36]. En este sentido realizará también el Mesías su justicia, « porque librará del poderoso al pobre, y al miserable para quien no hay auxilio.

---

[34] Salm. 72, 1-4.
[35] Is. 59, 4. 13-14. 17.
[36] Salm. 75, 11.

Tendrá compasión del necesitado e indigente, y a los pobres salvará la vida. Rescatará su vida de la opresión y violencia y a sus ojos la sangre de ellos será preciosa » [37].

Es la liberación del justo oprimido, último punto de mira de la justicia divina a través de la reducción a la impotencia de los opresores. No es fácil verla campear libre del todo, sin esa indirecta y casi inevitable alusión a la venganza, latente en el último verso citado del salmo 72. Aun cuando en un alarde de bondad pone el Señor al servicio de las miserias humanas el poder de su brazo creador, todavía aquel último inciso: « transtorna los planes del malvado », rompe la suave monotonía con que el oprimido, el hambriento, el cautivo, el ciego, el encorvado, el justo, el forastero, el huérfano y la viuda van pasando junto al Señor « que eterno guardián del אֱמֶת » [38], se muestra fiel a su palabra. Testigos de esta fidelidad son los efectos benéficos del juicio divino, que proclaman al Señor eternamente veraz e incapaz de engaño, porque después de haber prometido, cumple φιλαλήθης las promesas [39].

Dé este modo el אֱמֶת — fidelidad, veracidad divina se refleja en el campo de la justicia y la bondad sin perder por eso su sentido propio: Dios, que tantas veces ha prometido ponerse al lado de la miseria y del dolor, del forastero, del huérfano y de la viuda, y en favor de ellos ha decididamente legislado, mantiene en pie su ley y su palabra; si fallan sus delegados, El no puede fallar.

Fase preparatoria de este juicio mesiánico, es la descrita en aquellas palabras con que el profeta Isaías hace la presentación del siervo de Yahveh, legislador de las naciones. A ejemplo de Yahveh, cuyas huellas de rectitud en el juicio de los pueblos ha seguido, legisla también el Mesías veraz y fiel en cuanto ordena y promete. De él dice el Señor: « He aquí mi siervo a quien yo sostengo, mi elegido en quien mi alma se complace. He puesto

---

[37] Salm. 72, 12-14.

[38] Salm. 146, 6.

[39] Teodoreto, MG. 80, 1977.

mi espíritu sobre él, él expondrá la ley a las naciones. No gritará, ni hablará alto, ni su voz se oirá en las plazas públicas. Caña cascada no romperá, ni apagará mecha humeante. Expondrá fielmente — לֶאֱמֶת — la ley; no se cansará, ni desmayará hasta que haya establecido la ley en la tierra. Las islas están esperando su doctrina » [40].

Conclusión.

El אֵל אֱמֶת que, como fruto de un intenso experimentar el proceder divino, brotó un día incontenible de labios de Moisés, y que más tarde concretó David en su significativo: « Tus palabras son אֱמֶת », conserva toda su fuerza a lo largo de la historia de Israel, e invade el campo del nuevo pueblo escogido, del pueblo mesiánico sin límites ni fronteras.

El Señor que incapaz de desmentirse, ha dado una ley de pleno contenido en preceptos y en promesas, la mantendrá en su plenitud, fiel y constante a la palabra dada. Cuando un día la lance el Mesías a todas las naciones, lo hará también sin engaños ni insinceridades.

Fruto de esta divina fidelidad y de esta fidelidad mesiánica, se dejará sentir en el mundo el paso de la justicia, con su doble matiz de vindicativa y salvadora. El primero siempre al servicio del segundo, desaparece muchas veces para dejar libre el campo a la justicia–favor y beneficio.

En este caso אֱמֶת establece contacto con esa justicia, en cuanto que como ella se mueve al impulso de la bondad divina. Esto sin embargo no significa superposición entre ambos términos: אֱמֶת sigue conservando su significado propio de verdad o fidelidad.

La restauración de la justicia la llevará a cabo el Mesías con rectitud, sin engaños, ni ficciones. Esta rectitud y esta fidelidad serán las características de su reino: Rey supremo de las naciones manifestará su poder regio en la realización de una justicia ina-

---

[40] Is. 42, 1-4.

pelable, enderezada en último término al triunfo del bien y salvación del justo.

B) La presencia divina en el אֱמֶת humano.

a) *Fidelidad para con el Señor.*

Contraponiéndole con los dioses gentiles presentaba Jeremías sobre el Dios de Israel un magnífico cuadro, cuyos trazos iniciales son los siguientes: « Pero Yahveh es el Dios אֱמֶת; es el Dios vivo y rey eterno. De su ira tiembla la tierra y las naciones no pueden soportar su cólera » [41]. A la sombra de esta realidad, al amparo del Dios verdadero, que hizo, en cuanto tal, despliegue de poder en medio de su pueblo frente a pueblos, que se apoyaban en la nada de dioses no existentes, había visto Israel tejerse su historia antexílica. Un día su infidelidad a ese Dios amenazará romper esa trama; pero aun entonces sigue siendo el Dios אֱמֶת, Dios verdadero en el orden ontologico y en el orden moral; verdadero y fiel. No quedará rota para siempre la trama de la historia: lo preveía el profeta cuando sumiso y esperanzado, después de recordar la misericordia y la compasión del Señor renovadas cada amanecer, concluía: « Grande es אֱמוּנָתֶךָ », grande es la fidelidad divina; ella mantiene en el alma la esperanza de entrar en la herencia del Señor, que « es bueno para los que en El confían, para el alma que le busca » [42].

El profeta Isaías señala la reanudación de esa trama en la elección del Siervo de Yahveh, cuya obra de restauración del Israel total presenta apoyada en la fidelidad divina. Escribe hablando de las humillaciones y glorificación del Siervo de Yahveh: « Así habla el Señor, el Redentor, el Santo de Israel, al despreciado de corazón, a la abominación de las gentes, al esclavo de los tiranos: Verán los reyes y se alzarán, los príncipes y se pros-

---

[41] Jer. 10, 10.
[42] Tren. 3,22-25.

ternarán, a causa del Señor que es fiel — נֶאֱמָן —, del Santo de Israel que te ha elegido » [43].

Esta fidelidad divina, que sirve de puntal seguro al trono del Siervo de Yahveh, sólo de un modo indirecto lo es de la restauración de Israel y de la formación y desarrollo del nuevo pueblo. Directa e inmediatamente ligada a Israel, centro restaurado de un pueblo sin fronteras de tierras ni de razas, la ha anunciado el profeta Zacarías cuando, descrito el bullicio de vida, que de nuevo ha de alegrar a Jerusalén, concluye: « Así habla el Señor de los ejércitos: Yo salvaré a mi pueblo de la tierra de levante y de la tierra de poniente; yo los traeré y habitarán en Jerusalén, y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה » [44].

Escribe W. Nowack comentando este pasaje: « La conclusión בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה difícilmente puede significar otra cosa, sino que El en verdad será su Dios y que les ha de cumplir lo que ellos tienen derecho a esperar » [45]. Esta interpretación que en el אֱמֶת del profeta ve la fidelidad divina, en la que el pueblo podrá apoyarse seguro de ver cumplida la promesa del Señor, es la que proponía F. Ribera cuando escribía: « Ego ero illis Deus, et praestabo eis veritatem et iustitiam: veritatem implendo promissa; iustitiam in praemiis tribuendis pro meritis » [46]. Es dirección señalada ya por S. Jerónimo, cuando después de hablar del Señor que de nuevo ha de llamarse Dios del pueblo « nequaquam in mendacio et iniquitate sed in veritate et iustitia », añade al fin de su comentario: « Ipse enim Dominus veritas est atque iustitia... » [47], con que aclara el sentido dudoso de la primera expresión.

Teodoreto en pocas palabras ha interpretado: « El será llamado mi pueblo, y yo seré llamado su Dios no como en otro tiempo ψευδῶς, sino en verdad y en justicia » [48]. Lo conciso de la interpretación, y el que poco antes hable de la esperanza del

---

[43] Is. 49, 7.

[44] Zac. 8, 7-8.

[45] W. Nowack, *Die Kleine...*, p. 371-372.

[46] F. Ribera, *In duodecim...*, p. 705.

[47] ML. 25, 1467-1468.

[48] MG. 81, 1913.

pueblo en el poder del Señor que ha prometido, puede hacer pensar que considera el אֱמֶת como fidelidad divina; pero la presencia de la frase « no como antes ψευδῶς », inclina decididamente hacia el אֱמֶת como virtud del pueblo. En este sentido lo entendió G. Sánchez, quien, después de estudiadas las diversas sentencias, concluye: « Amplectitur itaque Deum civitas in veritate, quia velut sponsa fidelis unum Deum colit, abiicitque inanium deorum insanum cultum: hoc enim sensu explicavimus illud supra *civitas veritatis*. Amplectitur in iustitia, quia illa praestabit, quae postea commendantur, et superiori capite abfuisse a suo populo Deus questus est » [49].

C.de Castro, expuesta esta sentencia, continúa proponiendo una opinión resultado de las dos anteriores: « Vatablus et Montanus ad Deum et ad populum referunt; nam Deus verax et fidelis in promissis adimplendis futurus dicitur; et iustus, qui secundum iustitiam reddat quae promissit et custodiat populum. Populus etiam Deo vicem rependat, fidelis ei existens, et verax legem eius custodiens ut promisserat; et iustus, studiosis operibus et reipsa exequens » [50]. Es la sentencia propuesta en el comentario de Knabenbauer–Hagen, donde se habla de un pacto inviolable entre Dios y el pueblo firmemente fundamentado en la verdad, fidelidad y santidad, y se hace al mismo tiempo una llamada a la última sección del cap. 2 del libro de Oseas [51].

En este pasaje refleja el profeta la decisión divina de restaurar con su pueblo las antiguas relaciones, de reforzar los antiguos lazos de amistad y unión, rotos por Israel en momentos de apostasía. Período de intensa felicidad para el pueblo, en que Dios le tomará de nuevo en sus manos como en los días de la liberación del Egipto, le arrancará de la idolatría, le brindará con paz y abundancia de bienes y le dirá: « Yo te desposaré conmigo para

---

[49] G. Sánchez, *In duodecim...*, p. 1533.

[50] C. de Castro, *In duodecim...*, p. 466.

[51] Knabenbauer-Hagen, *In prophetas...*, p. 376. Véase también entre otros C. Alapide, *In Abdiam... Malachiam.* Parisiis 1860, p. 444; W. Barnes, *Haggai and Zechariah.* Cambridge, 1917, p. 65.

siempre, y te desposaré conmigo en justicia y juicio, en amor y en ternura. Y te desposaré בֶּאֱמוּנָה, y conocerás al Señor. Y sucederá en aquel día que yo responderé, palabra del Señor, responderé a los cielos, ellos responderán a la tierra, y la tierra responderá al trigo y al mosto y al aceite, y estos responderán a Yezrael. Y lo sembraré para mí en la tierra, y me compadeceré del sin compasión; y diré al no pueblo: Tú eres mi pueblo. y él dirá: Tú eres mi Dios» [52].

De todas esas prerrogativas, con que el Señor afianza sus prometidos desposorios con Israel, sólo la última de ellas nos interesa ahora, una vez que en torno a חֶסֶד ya antes estudiamos las restantes. Escribe a este propósito G. Sánchez: «Fides hoc loco de sponsa dici perquam commode, et de sponso potest multo commodius». En la primera de las interpretaciones, que más bien propone en atención a la autoridad de grandes autores como S. Jerónimo, Teodoreto, Teófilacto..., Sánchez explica esa fe del pueblo-esposa, pero no con dichos Padres en el sentido de fe-virtud teologal, sino en cuanto viene considerada como parte de la justicia y llamada comúnmente fidelidad. Hablando en este supuesto escribe: «Desponsabo te mihi, deque rebus tam ad usum quam ad delicias necessariis commodabo, si tamen fueris in amore et coniugale fide fidelis et constans».

Pero el sentir de Sánchez va por otro camino. «Sed ego — dice — eo magis inclino ut existimen, non tam hoc loco fidem ab sponsa requiri, quam in sponso Deo futuram esse fidem, id est, fidelitatem ostendi». Y considerando el אֱמוּנָה hebreo en su doble aspecto de firmeza y constancia por una parte, y de fidelidad por otra, defiende en este caso la presencia de aquella virtud divina, por la que Dios en las relaciones para con su pueblo se mantiene fiel a cuanto de antiguo prometió en el cap. 26 del Levítico y 28 del Deuteronomio [53].

A pesar del «Tú eres mi Dios» del verso 25, con que

---

[52] Os. 2, 21-25 (Vg. 2, 19-23).

[53] G. Sánchez, *In duodecim...*, p. 77. Véase ML. 25, 840; MG. 81, 1568; 126, 621.

Israel se reconoce obligado a Yahveh, y con que se proyecta en el futuro la fidelidad del pueblo para con su Señor, todo el contexto se inclina más bien a favor de la fidelidad de Dios-esposo, tal como nos la ha descrito Sánchez. Sin alusión alguna a otra sentencia, W. Nowack se declara sustancialmente en el mismo sentido y afirma que sin dificultad puede entenderse de la fidelidad y lealtad con que Yahveh mantiene en pie el nuevo pacto [54]. ¿Será ésta por lo mismo la interpretación que mejor se acomode al pasaje antes citado de Zacarías?

Cuando Sánchez interpreta de Jerusalén el אֱמֶת de este último texto, recurre al *civitas* אֱמֶת, con que el vers. 3 nombra a la ciudad santa después de su futura restauración. W. Barnes refuerza este modo de ver, cuando, después de haber hablado de fidelidad y justicia de Dios para con su pueblo, y de fidelidad para con Dios y justicia para con el prójimo por parte del pueblo, nos recuerda dos pasajes casi inmediatos del propio Zacarías. En uno de ellos dice Yahveh por medio de su profeta, exigiendo la práctica del אֱמֶת en las mutuas relaciones de cada día y en las causas judiciales: «Esto es lo que debéis hacer: Hablad אֱמֶת cada cual a su prójimo; juzgad en vuestras puertas אֱמֶת וּמִשְׁפַּט שָׁלוֹם; nadie maquine en su corazón el mal contra su prójmo y no amésí jurar en falso; porque todas estas cosas las odio, palabra del Señor» [55].

Establece, pues, el Señor, como fundamento y síntesis de la vida social, aquella mutua veracidad de trato ordinario y de circunstancias más solemnes, que en épocas anteriores había falladò cn la sociedad judía a pesar del categórico precepto divino: «Juzgad מִשְׁפַּט אֱמֶת y practicad benevolencia y misericordia cada cual con su hermano y no oprimáis a la viuda, al huérfano, al extranjero y al pobre, y no maquinéis en vuestro corazón el mal el uno contra el otro» [56].

La decisión divina porque estos principios vengan restaurados

[54] W. Nowack, *Die kleine...*, p. 24.
[55] Zac. 8, 16-17.
[56] Zac. 7, 9-10.

en la vida social del nuevo pueblo, y la misma expresión « yo seré su Dios בֶּאֱמֶת וּבִצְדָקָה », capaz en sí de un sentido doble, dan cabida a la presencia de un pueblo, que a la fidelidad divina sabrá responder con la fidelidad religioso–social exigida por el Señor.

b) *Fundamento de la vida social.*

Aludiendo a estos textos de Oseas y Zacarías escribe A. Kirkpatrick a propósito del fecundo: « חֶסֶד וֶאֱמֶת se salen al encuentro, la justicia y la paz se besan entre sí. Brota el אֱמֶת de lá tierra, צְדָקָה mira desde el cielo » [57], con que los hijos de Coré dan un anticipo de la restauración mesiánica: « Aunque primariamente se trate de atributos divinos, con todo no han de excluirse las correspondientes virtudes humanas; la comunidad restaurada debe reflejar los atributos de Dios a quien debe su existencia ».

Esta aplicación del חֶסֶד וֶאֱמֶת hecha al pueblo, pero sólo en línea de consecuencia, la hace A. Kirkpatrick directa y de primera intención respecto al segundo אֱמֶת cuando escribe: « La fidelidad brota como algo espontáneo en respuesta a las manifestaciones que Dios da de justicia salvadora: la armonía entre los cielos y la tierra es perfecta » [58].

J. Calès, apoyado en esta concesión, a que espontáneamente lleva el alcance de los vers. 12-13, concluye: « Así, pues, la bondad misericordiosa de Yahveh va a encontrarse con la lealtad de su pueblo; y la justicia o auxilio liberador de Dios va a abrazar a la apacible felicidad de Israel. Del cielo intervención redentora; de la tierra leal fidelidad » [59].

Es la sentencia que, propugnada ya por Teodoreto cuando escribía: « Los judíos y toda la naturaleza humana ofrecen a Dios τὴν

---

[57] Salm. 85, 11-12.

[58] *The Psalms*... p. 513-514.

[59] *Les Psaumes*..., II, p. 104.

τῆς ἀληθείας ἐπίγνωσιν, ἀντέδωκε δὲ τὸν ἔλεος ὁ φιλάνθρωπος »[60], se ha hecho muy ordinaria. Sobre ella y como resumen de esta corriente se ha escrito con concisión en las notas exegéticas del *Liber Psalmorum*: « Obviam sibi veniunt misericordia Dei et fidelitas populi, iustitia Dei et pax hominum, fidelitas hominum et iustitia Dei; Coelum et terra mira concordia et caritate conspirant »[61].

Cierto que la interpretación del אֱמֶת del vers. 12 en el sentido de fidelidad para con Dios por parte del hombre, común a los comentadores, da fundadamente pie para entender en el mismo sentido el אֱמֶת del vers. 11. Sin embargo el paralelismo con tantos pasajes en que bajo la fórmula חֶסֶד וֶאֱמֶת se encierran atributos divinos, mantiene a no pocos, que por otra parte interpretan el אֱמֶת del verso 12 como fidelidad del hombre, en la posición de interpretar el אֱמֶת del vers. 11 como fidelidad de Dios a sus promesas. La diversidad viene de antiguo y está fielmente reflejada en la exposición de todas las combinaciones posibles, hechas a base del חֶסֶד וֶאֱמֶת del vers. 11, presentada por Genebrardo[62]. Pero sea el hombre en ambos versos el sujeto del אֱמֶת, o lo sea Dios en el primero, tenemos al menos un caso de אֱמֶת — fidelidad del hombre en sus relaciones religiosas primero, y sociales después.

La insistencia con que los profetas atienden a la mutua fidelidad en Israel, cuya ausencia va preparando el descalabro definitivo y allanando el camino del destierro, revela lo importante de dicha fidelidad en el engranaje de la providencia del Dios de Israel. A ella aludía Oseas en un pasaje de oscuras perspectivas religioso-sociales, estudiado ya cuando se consideró el amor de Yahveh a la luz de las enseñanzas del profeta[63].

Pero es Jeremías quien sin duda más ha insistido en este aspecto del אֱמֶת. Profeta de grandes castigos, refleja la rebeldía

[60] MG. 80, 1549.
[61] *Liber Psalmorum*... p. 171.
[62] *In Psalmos*... p. 344.
[63] Os. 4, 1-2.

nacional, preludio y causa de destierro, en la siguiente comunicación divina: « Esta es nación que no oye la voz del Señor su Dios, ni acepta corrección. Ha desaparecido הָאֱמוּנָה y ha sido raída de su boca » [64]. C. de Castro ha recogido en su comentario la doble interpretación desarrollada en torno al אֱמוּנָה de este pasaje: la de aquellos que con S. Jerónimo y Teodoreto ven en nuestro término la fe en Dios y la consiguiente práctica de la verdadera religión; y la de quienes, mirando como Lira y Vatablo al texto hebreo, amplían el horizonte y hablan de sinceridad de corazón, o de fidelidad en el trato mutuo, o en las relaciones con Dios [65].

No es fácil decidirse sin vacilación alguna por una de las dos interpretaciones. Si se tiene en cuentra la doctrina expuesta por el profeta en los capítulos anteriores, hay un primer movimiento a inclinarse por la sentencia de S. Jerónimo: ambiente de infidelidad a Dios por parte del pueblo en lo directamente religioso, es el que se respira a lo largo de esos relatos de Jeremías. Notemos sin embargo que al principio del cap. 7, cuando Dios por el profeta echa en cara a su pueblo los caminos torcidos por que se mueve, junto al pecado de idolatría marca hondos los trazos de las injusticias para con el débil e indefenso. Por lo mismo todo este complejo es el que cae bajo la desaparición de ese אֱמוּנָה, de esa fidelidad religioso-social lamentada por el profeta.

En otras dos ocasiones habla Jeremías de esta falta de אֱמוּנָה entre su pueblo. En una de ellas el caso se concreta en Jerusalén, y se hace la siguiente invitación: « Recorred las calles de Jerusalén, ved, informáos y buscad por sus plazas si encontráis un hombre, si hay uno que practique la justicia, que busque אֱמוּנָה, y yo la perdonaré. Aun cuando dicen: ¡Vive el Señor!, juran por la mentira. Pero, oh Señor, ¿no es אֱמוּנָה lo que buscan tus ojos? » [66].

---

[64] Jer. 7, 28.

[65] C. de Castro, *In Jeremiae prophetias*. Parisiis 1608, p. 158. Véase ML. 24, 762; MG. 81, 554; N. Lyra, *Biblia Sacra cum glossa interlineari ordinaria*. Venetiis 1588, IV ad Jer. 7, 28; F. Vatablus, *Annotata in libros propheticos V. T.* Londini 1650, IV, p. 5507.

[66] Jer. 5, 1-3.

De nuevo hemos de confesar que es sentido de infidelidad para con Dios, en su aspecto más directa y estrictamente religioso, el que a primera vista parece imponerse; pero, además de la advertencia antes apuntada, tengamos presente aquel otro texto en que Jeremías salva los muros de Jerusalén y asqueado de todo el pueblo llora la plena infidelidad de él. Esto le está empujando a alejarse de su nación, « porque todos son adulteros, un rebaño de apóstatas y dirigen sus lenguas como arcos hacia la mentira y no לֶאֱמוּנָה. Porque van de iniquidad en iniquidad, y a mí no me conocen, palabra de Yahvéh. Recelad el uno del otro y que nadie se fie de su hermano; porque todos los hermanos se engañan siempre, y todos los amigos se calumnian y se engañan unos a otros y no hablan אֱמֶת. Han adiestrado sus lenguas en decir mentira y se fatigan por hacer el mal » [67].

El cuadro es sombrío: la falta de verdad, que se manifiesta en la mentira y la calumnia, ha penetrado hasta en el recinto de las relaciones más íntimas, y la vida social cae por la mutua desconfianza, por la ausencia absoluta de fidelidad en et trato. Si este matiz humano, por ir apoyado en la legislación divina, encierra necesariamente un matiz religioso, no por eso pierde en este caso la fidelidad su fin primario de algo social.

Por eso David lamentando su ausencia exclamaba: « Salva, Señor, porque no hay piadosos, porque desapareció אֱמוּנִים de entre los hijos de los hombres ». Se tome אֱמוּנִים como plural, o del sustantivo abstracto אֱמוּן o del concreto אֱמוּן, el sentido de buena fe, de fidelidad social viene plenamente garantizado en los versos siguientes: « Cada cual habla falsedades a su prójimo, hablan con labios fraudulentos y con corazón doblado ». Y provocando la intervención divina, concluye David: « Extermine el Señor todo labio fraudulento, la lengua jactanciosa; a quienes dicen: En nuestra lengua nos hemos hecho fuertes; nuestros labios están non nosotros, ¿quién es nuestro dueño? » [68].

---

[67] Jer. 9. 1-4.

[68] Salm. 12, 2-5.

Al hablar de este modo, manifestaba David su pensamiento sobre la actitud del Señor ante la fidelidad entre los hombres. En plena persecución por parte de Saúl, cuando por segunda vez tuvo en sus manos la vida del rey, David le dice al devolverle la lanza: « Aquí tienes, oh rey, tu lanza; que pase uno de los jóvenes a recogerla; y que el Señor dé a cada uno según su justicia y según אֱמוּנָתוֹ ». Y declarando el sentido de estas dos virtudes, prosigue: « Porque hoy te ha puesto el Señor en mi mano, pero no he querido alzarla contra el ungido del Señor. Como ha sido, pues, hoy tu vida de valor en mis ojos, sea también mi vida de valor en los ojos del Señor y me libre de toda angustia » [69].

Hay en estas palabras un recurso de David a su propia inocencia y a su fidelidad en las relaciones con Saúl. No mucho antes con ocasión del episodio de la cueva de Engadi, David se había proclamado recto en su vida y fiel a su rey, cuando con el trozo de manto real en su mano se había dirigido a Saúl: « Mira, padre mío, mira; en mi mano está la orla de tu manto. Si yo la he cortado y no te he matado, reconoce y ve que no hay en mi mano maldad ni rebeldía, y que no he pecado contra tí » [70]. Junto a su inocencia de vida y rectitud en el obrar, que son en ocasiones motivo de la oración confiada [71] y traducen la fidelidad para con el Señor, colocá esta vez David su fidelidad para con el ungido del Señor, primera entre las fidelidades sociales.

No es el único pasaje en que David revela la reacción divina ante el proceder sincero y leal: si en su autorretrato de rey pone entre otras esta pincelada: « Mis ojos están en los fieles de la tierra para que moren conmigo [72], es porque está convencido de

---

[69] 1 Sam. 26, 23-24.

[70] 1 Sam. 24, 12.

[71] Salm. 7, 9; 18, 21...

[72] Salm. 101, 6. Véase en 2 Rey. 12, 16 y 22, 7 — con 2 Cr. 34, 12 — la elección, en tiempos de Joás y de Josías, de aquellas personas de confianza, de plena solvencia moral, a quienes no habían de pedirse cuentas del dinero entregado para las obras del Templo, porque obraban בֶּאֱמוּנָה. Y בֶּאֱמוּנָה procedian también los encargados por el rey Ezequías de ir

que « el Señor conserva a los fieles » [73] y « está cerca el Señor de todos los que le invocan, de todos los que le invocan con sinceridad » [74]. Esta invocación sincera — בֶּאֱמֶת —, que supone ante todo conformidad entre los labios y el corazón, las palabras y las obras, equivale a aquella fidelidad para con Dios. Aquél le invoca con sinceridad, que fiel al compromiso divino es prácticamente religioso y ama al Señor; aquellos son los fieles — נֶאֱמָנִים , אֱמוּנִים — de la tierra, que puros y humildes en su vida ni engañan, ni mienten, ni difaman [75].

En dos cuadros distintos ha como esteriotipado David esta mutua relación divino-humana en torno al אֱמֶת del hombre. El primero, arrancado al vivo de la propia historia, tiene lugar cuando, amonestado por Natán y secretamente iluminado por Dios en lo íntimo de su alma, el real profeta reconoce su pecado y su estado de pecador, y exclama como sintiendo a Dios cercano, gracias a esta confesión sincera: « He aquí que tú amas אֱמֶת בַּטֻּחוֹת, sinceridad de corazón » [76]; aquella sinceridad que, llegando hasta lo más íntimo del entendimiento y voluntad del hombre, Dios desea: perfecta sinceridad, lealtad de corazón incapaz de engañarse a sí mismo, como David había hecho, o de engañar a los hombres, como había pretendido hacerlo con el intento de cubrir el pecado y sus consecuencias, o de disimular con Dios, como en su apasionamiento él se había imaginado ser posible [77].

El segundo de los cuadros, de sabor más teórico y doctrinal, brota de la pluma de David, cuando ofrece la solución a un problema esencial de la vida ascética: la amistad con el Señor, simbolizada en el acto de poder llegarse a El en el tabernáculo de

---

almacenando primero y distribuyendo equitativamente a su tiempo la gran cantidad de ofertas hechas por los fieles al Templo: 2 Cr. 31, 12 15. 18.

[73] Salm. 31, 24.

[74] Salm. 145, 18.

[75] Salm. 31, 24; 101. 5-7; 145, 19-20.

[76] Salm. 51, 8.

[77] A. Kirkpatrick, *The Psalms...*, p. 291.

su santo monte. A la pregunta: ¿« Quién morará en tu tabernáculo? ¿Quién habitará en tu santo monte? », contesta el regio salmista: « El que anda sin mancha y practica צֶדֶק y en su corazón piensa אֱמֶת. Y explicando el carácter religioso-social de estas virtudes, añade: « El que no calumnia con la lengua, ni hace mal a su prójimo, ni contra su vecino tolera infamia... El que no presta con usura su dinero, ni acepta dones en contra del inocente » [78].

A pesar de que אֱמֶת sirve de objeto al participio דֹּבֵר. el uso del complemento בִּלְבָבוֹ hace pensar más bien que en manifestación externa por medio de la palabra, en afirmación interna del pensamiento propio. *Hablar en su corazón* es frase muy hebrea [79] que equivale a nuestro pensar, juzgar de algo. De aquí sin embargo no parece deba pasarse al significado de *benignidad*, ni que en concreto en nuestro caso sea necesario aplicar esta traducción. Como la lengua con la mentira y la calumnia se opone de palabra a la verdad y la destruye; así el corazón, el pensamiento en sus juicios no rectos niega también la verdad. Por eso, como a este propósito escribe Teodoreto, « es necesario que tenga — el que desea morar en el templo santo de Dios — no sólo la lengua, sino también αὐτὴν τὴν διάνοιαν ψεύδου ἐλευθέραν » [80]; es decir, que hable y juzgue sin mentira, o en otros términos, que en sus palabras, en sus juicios y modo de pensar haya veracidad.

Si para David la limpieza de alma, la práctica de la justicia-misericordia y de la fidelidad en el trato mutuo acercan al Señor y aseguran la marcha de una vida feliz, porque, como afirma en el último verso del salmo, « el que hace estas cosas no podrá ser movido jamás »; para el profeta Ezequiel esa misma integridad de vida, esa justicia-misericordia y esa lealtad de trato abren a quienes la practican un camino seguro hacia la vida, inexorablemente cerrado en caso contrario. Fidelidad social de modo que sin opresión, ni usura los juicios sean אֱמֶת; y fidelidad religiosa en una conducta toda אֱמֶת para con Dios y su ley, he aquí lo

[78] Salm. 15, 1-3. 5.
[79] Véase por ej. Salm. 10, 6. 11; 14, 1; 53, 2.
[80] MG. 80, 956.

exigido por el Señor en la vida religioso-social: el que lo practicare, « ese tal, palabra del Señor, es justo y ciertamente vivirá » la vida de felicidad prometida en la ley como premio al buen obrar y como expresión de la amistad divina [81].

También el profeta Habacuc garantizaba al justo una vida que había de encontrar su origen y desarrollo en el propio אֱמוּנָה. Su afirmación: « He aquí que se hincha, no será en él su alma recta, pero el justo vivirá בֶּאֱמוּנָתוֹ » [82], a través de un primer estico difícil de precisar en su lectura, ofrece por su segundo estico un sentido claro en sus líneas generales. Según el TM se establece oposición entre el soberbio que no prosperará, y el justo que vivirá vida feliz בֶּאֱמוּנָתוֹ. En la versión de los LXX: « El que se aparta (de mí), mi alma no se complace en él, pero el justo vive ἐκ πίστεώς σου », el sentido de אֱמוּנָה se concreta en la fe a la palabra de Dios, a sus promesas. Este sentido no es contrario al אֱמוּנָה del TM, según el cual el justo — el pueblo judío en oposición a los que no quisieron obedecer — fiado en la palabra de Dios, obra conforme a esa fe y cumple fielmente lo que de él se exige. Por esta fe-fidelidad continuarán viviendo y su vida será feliz. S. Pablo ampliando horizontes abrirá camino a la virtud universal de la fe y a la vida perfecta de la gracia y de la gloria.

c) *Centro de una fórmula.*

Inminente ya la invasión de los asirios, pasa sobre ella la mirada de Isaías para verla definitivamente resolverse en la restauración del pueblo escogido, y abre de este modo una nueva profecía de aliento: « En aquel día el resto de Israel y los supervivientes de la casa de Jacob no continuarán más apoyándose sobre aquél que les ha herido, sino que se apoyarán sobre el Señor, el Santo de Israel, בֶּאֱמֶת » [83]. Este retorno del pueblo a su Dios

---

[81] Ez. 18, 8-9.

[82] Hab. 2, 4. Véase Rom. 1, 17; Gal. 3, 11; Heb. 10, 38.

[83] Is. 10, 20.

presenta la misma característica que el retorno de Dios a su pueblo. El profeta Jeremías ha sellado también con el אֱמֶת divino este segundo retorno, que es la restauración del Israel del destierro, cuando ante ella ha hecho hablar al Señor en el siguiente modo: « Yo me gozaré en ellos al hacerlos el bien y les plantaré en esta tierra בֶּאֱמֶת, de todo mi corazón y de toda mi alma... Yo les sanaré su llaga, les curaré y les abriré tesoros de paz וֶאֱמֶת » [84].

¿ Cuál es el alcance de este triple אֱמֶת, del אֱמֶת del Israel nuevo en sus relaciones con Dios, y del doble אֱמֶת de Dios en la restauración de Israel? En cuanto al primero, creo que el sentido no es dudoso: se trata de la conversión sincera del pueblo hacia Dios, con fe monoteística y con fidelidad de decidido prosélito. En cuanto al doble אֱמֶת divino, dentro del sentido básico de estabilidad no es tan fácil concretar matices. Porque si es cierto que junto a שָׁלוֹם se dibuja en אֱמֶת una natural inclinación a seguridad, y al lado de las expresiones *de todo mi corazón, de toda mi alma*, בֶּאֱמֶת se pliega muy bien al sentido de sinceridad, verdad; con todo, el recuerdo del Dios que, fiel en la hora del pacto, fiel se promete para los días de la restauración del pueblo, suscita en los textos de Jeremías la idea de fidelidad.

A esta fidelidad por parte de Israel se apunta en una clásica fórmula, a que ya antes se aludió, y que ahora estudiaremos con más detención. No es difícil encontrar íntima correspondencia entre ella y el propósito del Señor de restaurar a Israel « בֶּאֱמֶת, de todo mi corazón y de toda mi alma ». El primero en emplearla fué Josué, cuando en su despedida del pueblo, hecho el recuento de los divinos beneficios, concluye: « Ahora, por lo tanto, temed al Señor y servidle בְּתָמִים וּבֶאֱמֶת » [85]. Y fijando por sí mismo el alcance de estos dos términos, habla después de alejamiento de la idolatría, y de práctica del monoteísmo, base y fundamento de la ley sinaítica. Fidelidad estricta a ese principio básico, fidelidad

---

[84] Jer. 32, 41; 33, 6.
[85] Jos. 24, 14.

al compromiso contraído en el Sinaí, es lo que Josué inculca por última vez a su pueblo.

Cuando Samuel resigna su cargo de Juez de Israel, para dejar paso al primero de los reyes, calca sus palabras de despedida sobre las palabras de Josué. Su exhortación al servicio de Yahveh en el más puro monoteísmo, sin infidelidades de pueblo que rompe compromisos con su Dios para ligarse a dioses falsos, se cierra con aquel final de despedida, en que אֱמֶת tiene también el sabor de sincera obediencia, de plena fidelidad al Dios del pacto sinaítico: « Temed sólo al Señor y servidle בֶּאֱמֶת y de todo vuestro corazón, porque habéis visto cuántas cosas grandes ha hecho con vosotros » [86].

Esta fórmula de Samuel, de idéntico alcance y espíritu que la fórmula de Josué, se acerca más que ésta última en sus elementos materiales a aquella que puso Jeremías en labios del Señor como prenda de la futura restauración de Israel. David en sus últimas recomendaciones a Salomón la recoge íntegra y la propone como símbolo de cumplimiento perfecto, de fidelidad plena a la ley divina transmitida por Moisés, « para que así cumpla su palabra, lo que a mí prometió al decir: Si tus hijos guardan sus caminos en modo que anden delante de mí בֶּאֱמֶת, de todo su corazón y de toda su alma, no te faltará alguno sobre el trono de Israel » [87].

David había plegado su vida a las exigencias de esta norma divina, y Salomón supo interpretar toda la enorme transcendencia de la conducta de su padre. Cuando en el silencio de una de las noches de su permanencia en Gabaón, a cuyas alturas le había llevado el deseo de ofrecer al Señor generosos holocaustos, Yahveh se le apareció en sueños y le dijo: « Pide lo que he de darte ». Salomón quiso allanar el camino de la demanda de sabiduría y buen juicio en materia de gobierno, con aquellas primeras palabras, que acusan un flujo y reflujo continuo entre el proceder de Dios y la conducta de David: « Tú hiciste una gran misericordia con

---

[86] 1 Sam. 12, 24.

[87] 1 Rey. 2, 4.

tu siervo y mi padre David conforme él andaba contigo בֶּאֱמֶת, en justicia y en rectitud de corazón » [88].

Esta fidelidad por parte de David que, al encontrarse ante la ley divina y plegarse a ella, se presenta por lo mismo con el sello de un proceder justo y recto, es la invocada a su favor por el rey Ezequías, cuando amenazado con enfermedad de muerte « volvió su rostro a la pared y oró al Señor diciendo: Oh Señor, acuérdate que he andado en tu presencia בֶּאֱמֶת y con corazón, y que he hecho lo que es bueno en tus ojos » [89].

No podía del mismo modo alegar en su favor esta fidelidad la masa del pueblo, que con su conducta iba preparando su destierro babilónico, y a quien un día hablaba Isaías: « Oíd esto, casa de Jacob, los que sois llamados con el nombre de Israel y los salidos de las entrañas de Judá. Los que juráis por el nombre del Señor y celebráis al Dios de Israel pero no בֶּאֱמֶת ni con justicia » [90]. Si la presencia del *juramento* suscita la idea de que la ausencia de אֱמֶת es ausencia de verdad, es juramento falso; sin embargo creo que ha de interpretarse con preferencia de la infidelidad en su conducta por parte de un pueblo, a quien inmediatamente se acusa de que « eres duro, y es tu cerviz una barra de hierro y tienes frente de bronce »; expresiones todas con que se significa la conducta infiel del pueblo.

A esta falta de אֱמֶת nacional achacaba el profeta Daniel en su oración, humilde y alentadora al mismo tiempo, las desgracias nacionales del destierro. Ya todo estaba previsto, y « vino todo este mal sobre nosotros, según estaba escrito en la ley de Moisés, y no hemos implorado al Señor nuestro Dios convirtiéndonos de

---

[88] 1 Rey. 3, 5-6.

[89] 2 Rey. 20, 3; Is. 38, 3.

[90] Is. 48, 1. Sobre la traducción: « y los salidos de las entrañas de Judá » notemos, que es la preferida modernamente leyendo וּמִמְּעֵי en vez del וּמִמֵּי del TM., y teniendo en cuenta el מֵעֶיךָ del vers. 19. Los LXX han leído מִיהוּדָה dejando sólo la particula מִן ... y suprimiendo el sustantivo מֵי — aquae en la Vg. —; el Targ. supone la lectura מִזֶּרַע.

nuestras iniquidades y mostrando buen juicio בֶּאֱמֶתֶךָ » [91]. Cuando poco antes describe el profeta la visión simbólica del macho cabrío, presenta al poder irreligioso en él simbolizado, que en lucha a muerte con el culto divino logra echar por tierra אֱמֶת [92].

La idea más obvia que este doble אֱמֶת suscita es la de verdad en sentido objetivo: la religión de Yahveh asentada sobre la verdad. La idea de verdad con el matiz subjetivo de fidelidad del hombre para con Dios, puede considerarse implícita, si se tiene en cuenta que esa destrucción de la auténtica religión de Yahveh no puede realizarse sin la falta de fidelidad por parte del hombre a la ley divina; pero no creo que deba directamente sustituir a la verdad objetiva, contra la cual luchan poderes extraños, y de la cual se aparta el pueblo. Por el contrario en los pasajes anteriores es el אֱמֶת — fidelidad claro y explícito, el centro en torno al cual se agrupan todos aquellos matices de sinceridad y perfección, con que desde Josué se marcaba el servicio de Dios por parte del pueblo y sus supremos representantes.

d) *Sabor de profecía.*

Intermediarios entre Dios y su pueblo, fueron los profetas portadores del אֱמֶת divino, por expreso encargo del mismo Dios que los enviaba. La entrada en escena de los falsos profetas, que desorientando la opinión publica de Israel, iban fraguando la gran catástrofe nacional, preocupó siempre a los verdaderos profetas de Yahveh. La historia de Jeremías, de aquel gran profeta del destierro y de la restauración, nos hace asistir a la constante y tortuosa actuación, con que los seudoprofetas tratan de anular al auténtico profeta en sus esfuerzos no interrumpidos por salvar la nación. Su angustia se revela intensa en aquel grito, con que, después de expuesta la decisión divina de consumirlos por el hambre, con la espada y con la peste, desahoga su alma: « Ah,

[91] Dan. 9, 13.
[92] Dan. 8, 12.

Señor Yahveh. He aquí que los profetas (falsos) les están diciendo: No veréis espada, ni os sobrevendrá hambre, sino que os daré שָׁלוֹם אֱמֶת en este lugar » [93].

El Señor mismo refuta a estos profetas ilegítimos y mentirosos, que, agoreros de un porvenir próspero y seguro, profetizan sin ser enviados y apoyan sus mentiras en la insistente afirmación lanzada ante el pueblo: « He tenido un sueño, he tenido un sueño ». No es éste de por sí solo argumento decisivo a favor de una verdadera vocación profética; es necesario que mediante la realización de lo que ha sido profetizado quede el sueño auténticamente sellado como profético. Mientras tanto, « el profeta que haya tenido un sueño, que cuente un sueño; el que tenga palabra mía, que manifieste אֱמֶת mi palabra. ¿ Por qué juntar la paja al buen grano? Palabra del Señor » [94].

Esta fidelidad de los verdaderos profetas en transmitir al pueblo la palabra recibida del Señor, les pondrá en ocasiones en trance de muerte; pero aun entonces el convencimiento de una auténtica, verdadera misión, arrancará de sus labios las comunicaciones divinas. Cuando en busca del veredicto jurídico y popular los sacerdotes y falsos profetas se dirijan a los magistrados y a todo el pueblo lanzando contra Jeremías su: « Reo de muerte es este hombre porque ha profetizado contra esta ciudad lo que vosotros con vuestros oídos habéis escuchado », el profeta no hará otra cosa que ratificar su predicción diciendo a los magistrados y al pueblo: « El Señor me ha enviado a profetizar contra este templo y contra esta ciudad todo cuanto habéis oído ». Y consciente al mismo tiempo de esta divina misión y del peligro de muerte, concluye con un alarde generoso, que le valió la sentencia favorable del tribunal y del pueblo: « En cuanto a mí, estoy en vuestras manos; haced conmigo según parezca bueno y recto a vuestros ojos. Solamente tened por cierto que si me matáis, echaréis sangre inocente sobre vosotros, sobre esta ciudad y sobre sus habitantes;

---

[93] Jer. 14, 12-13. Algunos manuscritos, los LXX, Aquil., Sim. y la Peš. leen שָׁלוֹם וֶאֱמֶת como en Jer. 33, 6. El sentido es el mismo.

[94] Jer. 23, 25. 28.

porque בֶּאֱמֶת me envió el Señor a vosotros para hablar en vuestros oídos todas estas cosas» [95].

Esta actitud inflexible y tensa la mantendrá Jeremías en su encuentros directos con aquellos falsos profetas, que adulaban al pueblo con esperanzas de próximas grandezas. Cuando Ananías, ya casi en puertas el destierro definitivo, profetizaba el inmediato retorno de los transportados a Babilonia en los anteriores parciales destierros, auguraba Jeremías el buen éxito de este promesa halagadora, mientras con amargor de espíritu añadía amaestrado por antiguas experiencias: «Los profetas, que de antiguo fueron antes de mí y antes de tí, profetizaron contra muchos pueblos y contra grandes reinos guerra, hambre y peste». No es que con esto excluya Jeremías, profeta no menos de restauración que de destrucciones, la profecía consolatoria; sino que exigiendo en este caso una señal de la auténtica misión divina, añade: «El profeta que profetizare paz, por el cumplimiento de su palabra será conocido como profeta a quien el Señor envió בֶּאֱמֶת» [96].

Misión auténtica, verdadera, misión divina del profeta exige como complemento necesario plenitud de verdad en las manifestaciones proféticas al pueblo. Exteriorización de las comunicaciones divinas, la predicación de los profetas ha de ser un reflejo de aquella verdad con que a Daniel se le presentó sellada la palabra divina. Seguro de ello, nos ha transmitido envuelta en el אֱמֶת divino la última de sus visiones: «Esta revelación es אֱמֶת y (anuncia) una gran calamidad... Y ahora voy a manifestarte אֱמֶת» [97].

Esta verdad, amarga muchas veces por las iniquidades del pueblo, sonaría inoportuna y dolorosa en los oídos de reyes y de súbditos. Acab, rey de Israel, puso de manifiesto esta impresión cuando hablando con su aliado Josafat, rey de Judá, le dió su juicio sobre el profeta Miqueas: «¿No te lo había dicho yo? No me profetiza nada bueno, sino siempre mal». La afirmación se la

---

[95] Jer. 26, 11-15.
[96] Jer. 28, 8-9,
[97] Dan. 10, 1; 11, 2.

arrancaba la respuesta de Miqueas que, llamado a la corte para predecir del éxito de la proyectada expedición guerrera de ambos reyes contra Ramot Galad, le habló de derrota y de muerte. Fué, frente a los cuatrocientos profetas que profetizaron mentira, el único que se manifestó en este sentido ante la requisitoria del propio Acab: ¿ « Cuántas veces he de conjurarte que no me digas sino אֱמֶת en nombre del Señor? » [98].

La reacción de la viuda de Sarepta ante Elías, profeta de la verdad, es del todo distinta. Al recibir en los brazos a su hijo, vivo de nuevo por intervención del profeta, y reconocer en este hecho milagroso la auténtica misión profética de Elías, exclamó: « Ahora conozco que eres hombre de Dios y que la palabra del Señor en tu boca es אֱמֶת » [99].

Sello inconfundible de verdad frente al estigma de mentira de los seudoprofetas, marca como una participación de la verdad divina los labios de los profetas. Ministros del Señor, han de ser como los sacerdotes levíticos portadores de la doctrina de la ver dad [100]; y como ellos también, en cuanto participantes en la custodia de la ley divina, los testigos en causas religiosas y religioso–sociales se han de atener a la más estricta verdad. Sólo cuando se compruebe como אֱמֶת, como hecho cierto, el caso de apostasía o adulterio, podrá decidirse la destrucción de la ciudad apóstata, la lapidación de la mujer adúltera [101]. Amante de la verdad misma, quiso el Señor asentar sobre ella los puntos básicos del edificio religioso-social de Israel.

e) *El libro de los Proverbios.*

Con inquietudes de celo se mueve por campos y ciudades la Sabiduría personificada del libro de los Proverbios en busca de discípulos a quienes transmitir sus enseñanzas de vida. Por doquiera

[98] 1 Rey. 22, 16. 18; 2 Cr. 18, 15. 17.
[99] 1 Rey. 17, 24.
[100] Mal. 2, 6.
[101] Deut. 13, 15; 22, 20.

grita a los mortales: «Aprended, oh simples, cordura; y vosotros, oh necios, mostrad discreción. Oíd porque hablaré de nobles cosas y abriré mis labios a sentencias rectas». Insistente invitación que momentos después reiterará la divina Sabiduría: «Acoged mi enseñanza mejor que la plata, y la ciencia mejor que el oro fino», apoyándola en lo recto, límpido y sincero de su doctrina. Allanando obstáculos, dice: «Sí, mi boca profiere אֱמֶת, y me son abominación los labios inicuos. Todos los dichos de mi boca son conformes a justicia; nada hay en ellos de tortuoso y perverso. Todos son rectos para la persona inteligente, y llanos para el que posee la ciencia» [102].

Sencillez y llaneza, sin dobles o torcidas intenciones, que oculten bajo letra halagüeña un fondo de traición, es lo característico del magisterio de la Sabiduría. Verdad en la doctrina y en el método, y noble sinceridad en quien enseña; verdad en el objeto y verdad en el sujeto; verdad íntegra con cuanto tiene de teórico y de práctico: lo primero sirve de fundamento y es la verdad objetiva; lo segundo es su desarrollo, la verdad vivida, la veracidad, la sinceridad, la fidelidad. A la conservación de esta verdad íntegra objetivo–subjetiva se exhorta en aquel verso: «Adquiere אֱמֶת y no la vendas; sabiduría, instrucción, inteligencia» [103], donde sin embargo la verdad objetiva ofrece un aspecto más predominante y casi exclusivo.

El fenómeno se repite en aquel otro pasaje que, iniciada la exposición de las sentencias de los sabios con una exhortación a inclinar el oído y aplicar la mente para escucharlas, concluye: «¿Acaso no te he escrito por tres veces con consejos e instrucciones para darte a conocer la verdad, palabras אֱמֶת, para que respondas palabras אֱמֶת a quien te pregunte?» [104]. No es fácil a la crítica fijar la lectura cierta de algunos términos de nuestro pasaje, como claramente se deduce del aparato crítico de la Biblia hebraica de Kittel; esto sin embargo no impide que el sentido general del

[102] Prov. 8, 5-10.
[103] Prov. 23, 23.
[104] Prov. 22, 17. 20-21.

texto, y dentro de él el alcance particular del doble אֱמֶת del TM, sean suficientemente claros: se trata fundamentalmente de la verdad objetiva encerrada en las palabras e instrucciones de los sabios, pero que, por el hecho de haber de transmitirse a otros, supone en este medio de transmisión la verdad subjetiva, la veracidad, la sinceridad.

Este segundo aspecto subjetivo de la verdad con indudable matiz social, es el que muy de ordinario viene puesto de relieve en diversos pasajes del libro de los Proverbios. En la primera serie de las sentencias salomónicas nos encontramos tres veces con אֱמֶת y una con אֱמוּנָה como virtudes sociales. Entre otras diversas normas referentes al bien público leemos la siguiente: « El que anda con chismes, revela secretos; el espíritu נֶאֱמָן encubre las cosas » [105]. De la verdad objetiva ha pasado abiertamente el Sabio a la subjetiva y ha descubierto en el espíritu noble, en el hombre leal al prójimo y fiel a las exigencias sociales, un elemento de primer orden para la buena marcha de la vida pública.

Si en el caso anterior el hombre noble y fiel contribuye al bien social y asegura la fama de sus conciudadanos, en momentos de peligro para la vida de otros es el אֱמֶת en boca del hombre prudente y de sentido, tabla de salvación. Es la última afirmación del Sabio en su tratadito sobre la prudencia: « Salva vidas un testimonio אֱמֶת; pero el que respira mentiras es un traidor » [106]. La idea, a base en este caso de אֱמוּנָה, se encuentra también entre las normas dadas para al uso de la lengua. Escribe el Sabio: « El que respira אֱמוּנָה, declara lo justo; pero el testigo mentiroso lo disfraza » [107]. Apoyado en la verdad sincera de sus palabras y de sus declaraciones, « el labio אֱמֶת se mantiene firme siempre; pero (sólo lo está) por un instante la lengua mentirosa » [108].

---

[105] Prov. 11, 13.

[106] Prov. 14, 25. En vez de מִרְמָה con el TM, leemos מִרַּמָּה con el Targ.

[107] Prov. 12, 17.

[108] Prov. 12, 19.

Fácilmente se echa de ver a través de todos estos textos la enorme transcendencia que en las mutuas relaciones sociales tienen el אֱמֶת y אֱמוּנָה — veracidad, sinceridad, lealtad. Fuera de esta ventaja social, señala el Sabio otras de orden personal respecto al propio sujeto que practica esas virtudes. Es la primera de sabor espiritualista, en la que la doble y contraria reacción divina ante el mentiroso y ante el sincero y leal, se refleja en el siguiente vigoroso paralelismo antitético: « Son abominación para el Señor los labios mentirosos; mas son su complacencia los que obran אֱמוּנָה » [109].

Una segunda ventaja de orden personal, de tono más universalista y mezcla del elemento material con el espiritual, es la reseñada en aquella sección de la segunda serie de sentencias salomónicas que trata de la bondad y la equidad, y se abre del siguiente modo: « La persona אֱמוּנוֹת es colmada de bendiciones; pero el que se da prisa a enriquecerse no quedará sin culpa » [110]. El plural אֱמוּנוֹת supone repetición de actos y exige por lo mismo una persona que habitualmente es leal en su afanosa brega por la vida, fiel a los compromisos sociales y de conciencia, sin que el deseo de enriquecerse, la parcialidad y la avaricia le lleven a quebrantarlo.

Junto a toda esta serie de textos en que אֱמוּנָה y אֱמֶת señalan la trayectoria de la verdad en su doble aspecto objetivo-subjetivo, ofrece el libro de los Proverbios otra serie de pasajes con la clásica fórmula חֶסֶד וֶאֱמֶת. Ya casi al comienzo de sus enseñanzas, al describir los frutos de la vida honesta, exhorta la Sabiduría: « Que חֶסֶד וֶאֱמֶת no te abandonen; lígalas a tu cuello, escríbelas sobre tu corazón, y hallarás gracia y buena opinión en los ojos de Dios y de los hombres » [111]. En este חֶסֶד וֶאֱמֶת — bondad y verdad se sintetiza toda la vida moral del hombre en su doble aspecto social y religioso: se trata de una exhortación a la bene-

---

[109] Prov. 12, 22.
[110] Prov. 28, 20-22.
[111] Prov. 3, 3-4.

volencia práctica para con el prójimo y a la piedad vivida para con Dios; a la sincera fidelidad en los compromisos religiosa o socialmente contraídos.

El fruto asignado en el pasaje anterior a la práctica de ese fecundo חֶסֶד וֶאֱמֶת acusa al mismo tiempo, en la simultánea intervención de Dios y del hombre, el sello de lo espiritual y de lo material. Cuando más tarde, concretando este principio general, pretenda el Sabio exponer las notas distintivas de un buen rey y de un atinado gobierno, subrayará el segundo elemento con el prenuncio de un trono asegurado. Tranquilo puede vivir el rey de corazón bondadoso, que siembra el bien entre los suyos y mantiene su palabra y sus promesas. De él se dice: « חֶסֶד וֶאֱמֶת mantienen al rey, y בַּחֶסֶד sostiene su trono » [112].

Si en el caso anterior es el חֶסֶד וֶאֱמֶת propio quien garantiza al rey la seguridad de su trono, es por el contrario el חֶסֶד וֶאֱמֶת ajeno, aunque merecido con un continuo obrar el bien, el que asegura al bueno en general una vida de calma y bienandanza. Exponiendo normas de prudencia, dice el Sabio: « Quien desprecia a su prójimo, peca; pero quién se compadece del pobre, feliz de él. ¿Acaso no yerra el que maquina el mal? Pero para el que obra el bien, חֶסֶד וֶאֱמֶת » [113].

Por difícil que resulte fijar exactamente la lectura de algunas expresiones de este pasaje, el alcance de favor y fidelidad en nuestra fórmula no ofrece dificultades. Si esa conducta de favor constante y fiel ha de aplicarse a Dios o al hombre, o más bien, siendo de alcance indeterminado y genérico, no se concreta en alguno de los dos términos con exclusión del otro, sino que im-

---

[112] Prov. 20, 28. En la *Biblia* de KITTEL se dice a propósito del segundo חֶסֶד: « Legendum fortasse בְּצֶדֶק (LXX: ἐν δικαιοσύνῃ) ». Cierto que la sustitución se acomodaría igualmente bien al contexto, pero la sola traducción de los LXX no es argumento decisivo, teniendo en cuenta que en dicha versión חֶסֶד se traduce también algunas veces por δικαιοσύνη.

[113] Prov. 14, 21-22. Los LXX leyendo quizás לְרֵעֵב en vez del לְרֵעֵהוּ del TM., han traducido πένητας: de este modo se daría paralelismo sinónimo con el segundo estico.

plícitamente encierra a los dos, no es fácil de determinar: con todo, acaso mire más bien directamente a la conducta del hombre, pero suponiendo en último término la intervención de aquel Dios, cuya providencia es en el A. Testamento la que, a través del hombre y de los sucesos traza el camino de la felicidad o la desgracia.

Sombreado el aspecto material, para quedar únicamente envuelto en luz del todo espiritualista, a causa del carácter expiatorio que en él imprimen anteriores caídas, se presenta el חֶסֶד וֶאֱמֶת, del que el Sabio dice al tratar de la divina Providencia: «בְּחֶסֶד וֶאֱמֶת se repara el pecado, y con el temor del Señor se huye del mal» [114]. Una vez más reune nuestra fórmula los puntos básicos de una vida según los deseos divinos: bondad para con el prójimo y religiosidad para con Dios, una y otra sentida y vivida al mismo tiempo; y asegurando, dando continuidad a este vivir de sabio, la fidelidad que mantiene compromisos y garantiza relaciones de paz.

Conclusión.

Reflejo y continuación del אֱמֶת del Señor en sus distintas relaciones con el hombre, es ese otro אֱמֶת que se nos ha presentado como elemento esencial de la vida humana en su doble fase, religiosa y social.

Es esto resultado de una intervención de Dios, que insistentemente ha marcado a su pueblo, como algo necesario para un vivir próspero y tranquilo, la dirección del אֱמֶת — fidelidad y sinceridad. Hacia Dios y hacia el prójimo tiende el אֱמֶת humano, impulsado por el mandato divino.

Este mandato, que se concentra a veces y de un modo exclusivo en torno a Dios, llega a través de una fórmula a hacer de אֱמֶת el centro de la más fina religiosidad, cuando por medio de

[114] Prov. 16, 6.

algunos de los grandes jefes de su pueblo fija el Señor las características del verdadero amor hacia El.

Sincero y fiel para con su pueblo, como tal quiere mantenerse en sus intermediarios los profetas: verdaderos y auténticos enviados del Señor, de El recibirán en sus íntimas comunicaciones palabras de verdad, y palabras de verdad serán las que fielmente transmitan a príncipes y pueblos.

Con sentido universalista fija la Sabiduría de Dios, en el programa religioso-social del libro de los Proverbios, el papel importante del אֱמֶת humano: en torno a él se encuentran la verdad objetiva y la verdad subjetiva, la doctrina verdadera y el hombre veraz, sincero, leal y fiel.

C) Algunas características del אֱמֶת divino.

a) *Su duración.*

Del hecho de que gracias al אֱמֶת divino se mantenga siempre en pie la promesa davídica, de que la ley, la revelación divina reciban de él su inmutabilidad y sobre él se apoye el reino eterno del Mesías, se deduce naturalmente la permanencia continua de ese אֱמֶת divino, su proyección en un futuro sin límites. La idea viene con todo expresamente desarrollada en algunos salmos bajo las siguientes diversas formas: לְעוֹלָם , עַד־דֹּר וָדֹר , לְדֹר וָדֹר .

Cuando el cantor de la ley divina se detiene en la estrofa 12 de su salmo ante las perfecciones de esa ley, es su inmutabilidad la que primero hiere su atención haciéndole exclamar: « Señor, לְעוֹלָם es tu palabra estable como el cielo. לְדֹר וָדֹר es אֱמוּנָתֶךָ; asentaste la tierra y perdura » [115]. Símbolo y garantía de la fidelidad de Dios a su palabra es la permanencia de la tierra, por Dios asentada לְעוֹלָם sobre sus bases en modo que no vacile עוֹלָם וָעֶד [116].

[115] Salm. 119, 89-90. En vez del בַּשָּׁמָיִם del T.M. leemos con el *Liber Psalmorum* בַּשָּׁמַיִם. -La primera lectura aunque más en armonía con el Salm. 89, 3 se hace aquí más difícil de sostener.

[116] Salm. 78, 69; 104, 5.

En uno y otro caso hay una dirección común hacia la permanencia a lo largo de los siglos, pero con la doble bifurcación de permanencia material en la tierra, de permanencia moral, de fidelidad en Dios.

R. Kittel ha reflejado en su aparato crítico la opinión de algunos que en este caso sustituyen a אֱמוּנָתֶךָ por אִמְרָתֶךָ, y atribuyen a error de copista la actual lectura del T. M. Con ello se ha pretendido no sólo establecer un perfecto paralelismo con el דְּבָרֶךָ del estico anterior, sino sobre todo fijar una absoluta equivalencia entre las 22 estrofas del salmo, de modo que todas ellas repitiesen en uno u otro orden los ocho términos, con que allí se nombra la ley divina. Pero el gran número de cambios, que para llegar a esta conclusión serían necesarios, ha hecho escribir atinadamente a J. Calès: «¿Es necesario creer con cierto número de exegetas modernos que cada una de las ocho palabras se encontraba una vez, y sola una vez en cada una de las 22 estrofas? El gran número de excepciones — 23 ausencias y 24 repeticiones — hacen difícil, si no imposible, esta afirmación» [117].

Las razones, por lo tanto, en pro de la sustitución de אֱמוּנָה no son decisivas; se puede seguir afirmando que hay en el salmo un recuerdo de la fidelidad divina que llena los siglos inconmovible e inmutable. La frase דֹּר וָדֹר, con que se la da este matiz, encierra la idea de duración, permanencia; si sola, o prefijada con בְּ puede referirse al pasado [118], más de ordinario y sobre todo

---

[117] J. Calès, *Le livre...* II, p. 430. Prudentemente escribe sobre este punto el *Liber Psalmorum*; p. 249-250: «Psalmus est alphabeticus: singulis litteris alphabeti assignantur octo versus; quorum unusquisque unum ex illis nominibus continet (excepto v. 122, nisi ibidem *abdᵉka* correxeris in *dᵉbarᵉka*); in vv. 3. 37 loco *dabar* invenitur *derek*, in v. 90 loco *'imrâ(h)* legitur *'emûnâ(h)*, (secundum aliquos mendose)». Entre los autores que defienden la repetición de los ocho nombres en las 22 estrofas, véase por ejemplo E. Briggs, *The Book of Psalm...* II, p. 418; F. Zorell, *Psalterium...*, p. 289, y más extensamente en la revista *Bíblica* 4 (1923), 375-380. Para nuestro caso en concreto véase por ejemplo F. Baethgen, *Psalmen...*, p. 365; B. Duhm, *Die Psalmen...*, p. 266.

[118] Deut. 32, 7; Salm. 90, 1; Is. 58, 12.

prefijada con לְ o עַד, dice relación a un futuro que no tendrá fin [119]. En paralelismo con לְעוֹלָם este significado se refuerza, y דֹּר, que etimológica y originalmente es mucho más reducido que עוֹלָם en la línea de duración, bajo la fórmula indicada iguala a לְעוֹלָם y alcanza como él los límites más amplios: duración sin fin, eternidad [120].

El fenómeno se repite en aquel salmo de acción de gracias, que el salmista cierra con una fórmula clásica, al menos en su primera parte, en la liturgia judía más solemne: « Porque el Señor es bueno, su misericordia לְעוֹלָם y עַד־דֹּר וָדֹר אֱמוּנָתוֹ » [121]. Síntesis de este salmo, y como él eucarístico y universalista, es aquel otro, en que todos los pueblos son invitados a alabar al Señor « porque גָּבַר sobre nosotros su misericordia y el אֱמֶת del Señor לְעוֹלָם » [122]. De nuevo la fidelidad divina como algo que no pasa, y junto a ella la bondad de Dios bajo el mismo punto de vista, ya que גָּבַר más que en el sentido de *superar, ser más fuerte que,* viene empleado en el de *ser estable, perenne.*

En un proceso de dirección contraria a la seguida en el pasaje del salmo 119 antes citado, acusan algunos en uno de los salmos de Asaf el paso de אֱמֶר a אֲמִתּוֹ. Bajo el peso de las presentes desgracias nacionales, recuerda el salmista días antiguos de gloria y se pregunta en sus noches de meditación profunda: « ¿Acaso eternamente rechazará el Señor, y ya nunca más se mostrará propicio? Faltará ya hasta lo último חַסְדּוֹ, vendrá a menos para siempre אֱמֶר? ¿Acaso se ha olvidado Dios de compadecerse, o ha ahogado en ira su clemencia? » [123]. Ciertamente

---

[119] Ex. 3, 5 ; Salm. 10, 6 ; 33, 11 ; 49, 12...; Is. 13, 20.

[120] Etimológicamente דּוֹר equivale a *círculo, período de tiempo,* de donde su primitivo significado de *generación, edad* como medida del tiempo ; עוֹלָם por el contrario dice ya de suyo *pasado inmemorial, futuro sin interrupción.*

[121] Salm. 100, 5.

[122] Salm. 117, 2.

[123] Salm. 77, 8-10.

que al חֶסֶד del primer verso respondería muy bien un אֱמֶת en el segundo, tanto más cuanto se trata de la promesa divina, cuyo punto de apoyo es el חֶסֶד וֶאֱמֶת del mismo Dios. No parece, sin embargo, ésta una razón suficiente para sustituir el אֹמֶר — promesa, que por otra parte del todo se adapta al contexto y en nada se opone al paralelismo del T.M.

Tampoco las razones, en que F. Perles se apoya para suprimir en uno de los salmos el término לְעוֹלָם como determinante de אֱמֶת y sustituirle por לְעוֹלִים, son convincentes [124]. Cuando el salmista asegura, según el T.M., que el Dios de Jacob es Dios « que guarda אֱמֶת לְעוֹלָם », tiene presente la fidelidad divina en todo un magnífico despliegue de bondad y favores hacia oprimidos, justos y necesitados. Sólo al fin de esta enumeración hay un recuerdo de la conducta vindicativa de Dios, que « transtorna los planes de los pecadores » [125]. Pero ¿es este castigo consecuencia directa de un divino אֱמֶת de carácter vindicativo, o más bien consecuencia indirecta de ese אֱמֶת — fidelidad, practicado por Dios en beneficio de aquéllos, a quienes según lo prometido libra de las manos de los pecadores? El texto ya quedó explicado antes en este segundo sentido, el más obvio y natural.

Pero aun en el caso de la primera interpretación, el cambio defendido por Perles y propuesto por Kittel no ofrece garantías de gran probabilidad. Para asegurarse ha recurrido Perles a dos pasajes: Ex. 34, 6 y Salm. 37, 28. En el primero de los casos ya el contexto puede ofrecer por sí solo, como vimos antes, una buena base para la interpretación del אֱמֶת en sentido vindicativo por parte del Dios airado y celoso de su honra. En cuanto al salmo 37, aunque bajo el influjo de algunos códices de los LXX se introduzca עֲוֹלִים, o como término de un inciso ausente del T.M., o como sustitutivo del עוֹלָם de dicho texto, nada obliga a un cambio paralelo ante el לְעוֹלָם masorético del Salmo 146. Ni

[124] Jewish Quartely Review 1911-1912 p. 125. *Analekten*. Leipzig 1922, p. 57.

[125] Salm. 146, 6. 9.

con la presencia de עַוְלִים en el Salmo 37, el anterior inmediato מִשְׁפָּט precedente del verso 28 pierde su propia tonalidad de favor para con los buenos: como el אֱמֶת del Salmo 146, sólo indirectamente y a través del auxilio prestado a los justos, afecta al impío con carácter de venganza.

No podemos, por lo tanto, argüir en pro del cambio, ni partiendo del pasaje del Exodo ni del texto del Salmo 37. Ni en el contexto de nuestro salmo encaja con la naturalidad, con que lo haría en el Exodo, un אֱמֶת directamente vindicativo, ni nada decide el probable עַוְלִים del Salmo. Es preferible mantener el T.M. Según el autor del Salmo 146, es inútil buscar apoyo en el hombre mudable e inconsistente que desaparece al mejor momento sin ver cumplidos sus designios (v. 3-4). Sólo en Dios se ha de poner la confianza (v. 5), porque El, eterno como su reino (v. 10) se mantiene siempre inmutable en su ser, e inmutable, fiel en sus promesas (v. 6).

b) *Su inmensidad.*

Como bajo el aspecto de tiempo, también bajo el punto de mira de inmensidad se mueve el אֱמֶת divino en un campo sin límites ni fronteras. Lo hemos visto a lo largo de una historia, donde la constante e intensa actividad del אֱמֶת divino llegó pronto a concentrarse en la fórmula אֵל אֱמֶת ya antes estudiada. Sólo nos fijaremos ahora en algunos textos que con una fórmula llamativa y gráfica ponen de relieve esa grandeza y esa intensidad del אֱמֶת divino.

Tras un primer cuadro de iniquidad y bajeza de ánimo, en que hace moverse al impío en uno de sus salmos, David traza un segundo cuadro, donde la figura de un Dios de misericordia y fidelidad se va progresivamente grabando con todo el vigor y toda la delicadeza de líneas. He aquí la primera y fundamental pincelada, cuya dirección y estilo siguen la justicia, las alas salvadoras, el torrente de delicias, la fuente de vida y la luz traza-

das a continuación: « Señor, בַּהַשָּׁמַיִם tu חַסְדֶּךָ. עַד־שְׁחָקִים tu אֱמוּנָתְךָ » [126].

No puede negarse que la estructura del estico exige un punto de contacto entre שָׁמַיִם y שְׁחָקִים. Si este contacto es de tal naturaleza que llega a presentar como sinónimos a ambos términos, no es cosa que aquí directamente nos interese [127]: aun sin esa perfecta sinonimia la inmensidad del אֱמֶת divino seguiría en pie. El piadoso israelita, repitiendo palabras de David y pendiente de la promesa y de la revelación divinas, eleva sus ojos al cielo, y encuentra en la altura un término infinito para el limitado mirar humano, que unas veces se presenta azul y transparente, otras revestido de nubes, y en las noches tranquilas tapizado de estrellas [128]. Tan alto como ese término, en que se pierde su vista, incapaz de medir la distancia que de él la separa, se elevan el חֶסֶד y el אֱמֶת divinos. Puede descansar seguro de la palabra de Dios, cuya fidelidad es inmensa.

Cuando en otras dos ocasiones ha recogido el salterio nuestra fórmula, lo ha hecho manteniendo inalterado la expresión עַד־שְׁחָקִים, término de comparación para אֱמֶת, mientras ha cambiado en עַד o לְעַל el prefijo בְּ que precede a שָׁמַיִם. La idea de inmensidad no cambia sustancialmente, y resulta aventurado decidirse sin vacilaciones por una u otra partícula. Con todo lo constante de עַד en el segundo hemistiquio de todos los textos parece querer ser una insinuación a que se escoja también עַד para el primer estico, como el propio David lo ha hecho en uno de sus salmos.

Corrían tiempos de persecución y el real profeta, perseguido

---

[126] Salm. 36, 6.

[127] La sinonimia de ambos términos en algunos casos se concede generalmente; en todos la defiende JOUON en *Zeitschr. für die Katholische Theol.* 27 (1903), 592-93. Sobre nuestro texto escribe CALÈS, *Le livre...*, I, p. 386: « La gracia de Jahveh, su bondad, su favor llena el mundo y toca los cielos; su fidelidad a las promesas, su veracidad en las revelaciones se eleva hasta el empíreo ».

[128] Con este término poético traduce en este caso VACCARI, *I Salmi...*, p. 132 et término שְׁחָקִים.

por Saúl, se refugia en la caverna de Engadi ; allí llama en su auxilio a Dios su bienhechor y acaba por sentirse seguro : Dios mandará a salvarle desde el cielo. El triunfo sobre los enemigos llega en alas de divinos mensajeros, el חֶסֶד y el אֱמֶת del Señor : En acción de gracias David le entona un himno ante todos los pueblos « porque es su bondad grande hasta los cielos, y su fidelidad hasta las nubes » [129].

c) *Su fuerza protectora.*

Dado el ambiente de lucha en que se desarrolla la vida de David, no es extraño que el אֱמֶת divino tenga sabor guerrero de brazo armado o escolta de defensa. Ante el ejército de Saúl que le asedia en el país de los Zifeos, clama David y confiado ruega a su Señor : « Vuelve, Señor, el mal contra mis adversarios, destrúyelos בַּאֲמִתֶּךָ » [130]. Es el אֱמֶת, es la fidelidad de Dios a su palabra, aquel cuerpo de guardia, que Etán ezraíta veía abrir camino delante del Señor [131], y que en defensa de la palabra comprometida un día con David, lanzaba sus saetas, desconcertaba al enemigo y extendía su mano para librar al rey del potente adversario [132]. Por eso, blanco de ofensiva taimada y vigorora, acosado de leones de dientes como lanzas y saetas, de lengua como espada aguda, ante la red y la fosa que cierran su camino, David clava en el cielo su : « Envíe el Señor su gracia y su fidelidad », armas de guerra contra los ejércitos armados de Saúl [133].

---

[129] Salm. 57, 3-4.10-11. El Salmo 108 compuesto en su primera parte por lo versos 8-12 del Salmo 57, respecto a éste ofrece en el verso 5 la pequeña diferencia de cambiar en מֵעַל el עַד del primer hemistiquio. Algunos como Vaccari, *I Salmi...*, p. 438, adoptan este cambio y le repiten en el segundo hemistiquio ; Zorell, *Psalt.* p. 272 conserva el T. M. Otros como Calès, *Le Livre...*, II, p. 322 ; Kittel, Bibl. Hebr. y el *Liber Psalmorum*, por influjo del segundo hemistiquio y del Salmo 57 cambian en עַד el מֵעַל del primero. Quizás esto último sea lo más aceptable.

[130] Salm. 54, 7.

[131] Salm. 89, 15.

[132] 2 Sam. 22 ; Salm. 18, 10.15.17 ; 144, 6-7.

[133] Salm. 57, 3-7.

No puede dudarse que en torno al אֱמֶת divino de estos salmos se percibe como un eco de aquella invocación guerrera, con que el propio David inicia su plegaria ante ataques sin salida: « Lucha, Señor, contra los que me persiguen, combate contra los que me combaten. Embraza el escudo y la rodela, y levántate en mi auxilio. Saca la lanza y cierra contra mis perseguidores, di a mi alma: Yo soy tu salvación ». Lanza que ofende y ataca « hasta hacer volver vengonzosamente la espalda a los que traman mi ruina » [134], que en otro de los salmos será « mi refugio y mi fortaleza », no ya sólo para David, sino para cada israelita, para todo el pueblo y para cualquiera que espera confiado verse libre de los lazos de los cazadores y encontrarse seguro bajo las alas divinas, cuyo אֱמֶת es צִנָּה וְסֹחֵרָה, cuya fidelidad es escudo y coraza [135].

Amenazado el trono y en peligro la vida por el avance de una honda revolución interna, y amaestrado por anteriores experiencias, clama David al Señor con ansias de triunfo y por una derrota del potente enemigo. Ruega ante la perspectiva de males sin número que sobre su alma se adensan, de enemigos que buscan quitarle la vida: « Tú, Señor, no retires de mí tu compasión; que tu חֶסֶד y tu אֱמֶת me guarden siempre » [136].

Si, según el Sabio, son el חֶסֶד y el אֱמֶת el mejor cuerpo de guardia y el más firme sostén de todo trono regio, un tal papel está reservado al divino חֶסֶד וֶאֱמֶת. Así lo entiende David, y a la bondad y fidelidad de Dios vuelve su vista: bajo su amparo coloca seguridad, vida y trono.

No es caso único en la historia de David. Lejos de la ciudad santa y en grave contingencia vida y trono, el regio salmista acudirá a la bondad y a la fidelidad divinas, después de haber apuntado a favores antiguos: « Añade días a los días del rey, que igualen sus años a muchas generaciones. Que reine para siempre delante de Dios; que חֶסֶד וֶאֱמֶת le conserven » [137].

---

[134] Salm. 35, 1-4.

[135] Salm. 91, 2-4. Los LXX han hecho de סֹחֵרָה — coraza — participio de סָחַר traduciendo: « Su fidelidad te rodeará de un escudo ».

[136] Salm. 40, 12-15.

[137] Salm. 61, 7-8.

Como David, también los hijos de Coré hacen del אֱמֶת divino un guía que abre paso seguro, cuando claman al Señor: « Envía אוֹרְךָ וַאֲמִתֶּךָ » [138]. En absoluto pudiera אוֹר circunscribirse al beneficio particular de una luz intelectual o sensitiva [139], pero lo más seguro es que se extienda a todo acto benévolo y favorable respecto a alguno [140], y equivalga por lo mismo al חֶסֶד, que en otros casos acompaña a אֱמֶת. El piadoso levita junto a las fuentes del Jordán al pié del Hermón, lejos del templo y su ciudad santa, hace suyos los sentimientos de David, cuya vida de destierro ha gustado, y como su rey se acoge a la fidelidad que Dios un día le juró. Para él la luz-bondad y la fidelidad divinas son guías, que a través de soledades le han de conducir con paso seguro, disipando tristezas y venciendo opresiones, al monte santo, a los divinos tabernáculos, al altar de Dios causa y objeto de su gozo. « Por eso — comenta Teodoreto — invoca el divino auxilio, porque por él le será posible librarse de la amarga esclavitud y volver a la tierra patria » [141].

Como se ve, el אֱמֶת divino, que fundamentó la historia del pueblo y la vida de David en lo que tuvieron de triunfo y de gloria, las invade tambien en lo que pudieran tener de desgracia y de dolor. De labios de David, rey teocrático, y en los momentos de mayor angustia, cuando ya está el agua tocando a la garganta,

---

[138] Salm. 43, 3.

[139] Sería en este caso una como alusión al Ex. 13, 21, donde se dice que el Señor guiaba a su pueblo a través del desierto durante el día *in columna nubis* y por la noche alumbrándolos *in columna lucis*.

[140] Así lo da como cierto el Salmo 36, 10, donde en el verso: « En tu luz veamos la luz » el término אוֹר se ha de explicar de la beneficencia y el favor divinos de que antes se habla. El mismo significado tiene el Salmo 89, 16: « Andarán a la luz de tu rostro ». Véase Salm. 4, 7; 27, 11. En este sentido se expresa en diversas ocasiones Teodoreto, MG. 80, 1176. 1781: « Como llama tinieblas a los males, así llama luz a la liberación de ellos ». Sobre la luz como beneficio de Dios en el A. Testamento véase lo escrito en Estudios Bíblicos, 1943, p. 291-306 bajo el epígrafe: *La bondad de Dios a través del concepto Luz en el A. Testamento*

[141] MG. 80, 1176.

brota una oración de cuyo efecto infalible no cabe dudar. Pero, si «el Señor oye a los pobres y no desprecia a sus cautivos», es porque antes ha llegado hasta El este grito: «Oyeme en razón de tu grande חֶסֶד, en razón del אֱמֶת de tu auxilio» [142]. El éxito de la oración se apoya en último término en la bondad de Dios, en su fidelidad, en su constancia en socorrer; si los hombres no pueden merecerla, la exige en cambio la gloria de Dios que han de reconocer todos los pueblos עַל־חַסְדְּךָ עַל־אֲמִתֶּךָ, viendo que Dios, bueno y fiel a sus promesas, acude en auxilio de su pueblo [143].

d) *Objeto de canto.*

Ante la imagen robusta y atrayente al mismo tiempo del אֱמֶת divino, de la fidelidad divina de los salmos, la actitud del salmista es por una parte de una confianza sin límites y de una continua llamada, y por otra de una acción de gracias reconocida y generosa. Del primero de estos dos aspectos se ha visto dibujarse muy marcada la silueta a través de no pocos pasajes ya estudiados; no faltan algunos textos donde el relieve del segundo aparezca en primer plano.

Y era natural que la *hostia exsultationis* [144], el *sacrificium laudis* [145], esencial en toda acción de gracias [146], y más agradable a Dios que el sacrificio cruento [147], no faltasen ante la repetida intervención del salvador אֱמֶת divino. Si a veces no es esta fidelidad divina el objeto directo de la alabanza y de la acción de gracias, sino que se las hace recaer directamente sobre el Señor

---

[142] Salm. 69, 14.34. La misma idea expresada con אֱמוּנָה — que Símmaco leyó אִמְרָה — en el Salmo 143. 1.

[143] Salm. 115, 1.

[144] Salm. 27, 6. Véase Núm. 10, 10.

[145] Salm. 50, 14. 23; 69, 31; 107, 22; 116, 17.

[146] Salm. 61, 9; 65, 2.

[147] Salm. 40, 7-9; 50, 8-15; 69, 32. Véase 1 Sam. 15, 22; Is. 1, 10. 20; Os. 6, 6; Miq. 6, 6-8.

mismo, sobre su nombre divino, o sobre su templo santo; sin embargo aun en esos casos el salmista mismo se encarga de dar razón de su alabanza y agradecimiento. Eleva al Señor sus himnos de acción de gracias e invita a otros a seguir su ejemplo movidos sus labios por la actividad incesante del חֶסֶד y del אֱמֶת divinos, de aquella fidelidad en socorrerle que no conoce ni término en el espacio, ni término en el tiempo, sino que, alta como el cielo, corre inagotable de generación a generación [148].

Otras veces su alabanza recae directamente sobre el אֱמֶת divino. Bajo el influio del generoso *nobleza obliga*, David lanza un pregón público sobre la continua y extraordinaria actividad del Señor, de que él ha sido objeto. La elevación y religiosidad de su espíritu le han obligado a romper el silencio, y un día ha podido decir a su Dios: « He anunciado צֶדֶק en una gran asamblea; he aquí que no tuve cerrados los labios; Señor, Tú lo sabes. No he tenido encerrada צִדְקָתְךָ en mi corazón, he contado אֱמוּנָתְךָ וּתְשׁוּעָתְךָ. No he ocultado חַסְדְּךָ וַאֲמִתְּךָ a una gran multitud » [149].

Denso ambiente de bondad y fidelidad divinas el respirado por David durante una vida, que el Señor un día tomó por suya y que, fiel a su palabra, nunca dejó de su mano. Justicia–beneficios, bondad–favores e inmutable lealtad en Dios encuentran en David nobleza y agradecimiento.

Esta noble actitud del real profeta halla eco en los labios de otros salmistas. El autor anónimo que, perseguido en edad ya avanzada, recuerda la ayuda obtenida de Dios otros tiempos, pide, confía y promete corresponder con su alabanza a la fidelidad del Señor, si al fin no le abandona: « Yo también, Dios mío, te cantaré al arpa אֲמִתֶּךָ, y con la cítara te entonaré himnos, oh Santo de Israel » [150]. Canto agradecido a la fidelidad divina, cuyo

---

[148] Salm. 100, 4-5; 117, 1-2; 138, 1-2.
[149] Salm. 40, 10-12.
[150] Salm. 71, 22.

eco ni en las horas de la noche ha de apagarse [151], y que, oración y armonía, ha de correr sin corte alguno de edad a edad [152].

Sólo una barrera infranqueable ha de encontrar este canto de alabanza y acción de gracias; la que ha de serlo también al חֶסֶד y al אֱמֶת divinos: la muerte. El salmista ante la perspectiva del más allá se siente fuertemente impresionado, en la misma forma que el rey Ezequías de frente a una muerte segura, y como él arguye al Señor con la razón a su parecer más convincente. Aquellas manos ansiosamente tendidas hacia una vida que se escapa, se juntan al fin suavemente cuando Ezequías las eleva en actitud de agradecimiento en una segunda parte de aquel su célebre canto que concluye: « Ciertamente que el infierno no te celebra, ni te alaba la muerte; no esperan los que descienden a la fosa אֶל־אֲמִתֶּךָ. El vivo, el vivo, ése te celebra, como yo hoy; el padre da a conocer a los hijos אֶל־אֲמִתֶּךָ ». Y engolfándose en la idea de verse seguro en una vida, que poco antes había creído acabársele, exclama: « El Señor me salva, y hemos de cantar mis salmos todos los días de nuestra vida en la casa del Señor » [153].

El rey de Judá ya curado ha recogido en su himno de acción de gracias los sentimientos, experimentados un día en el sucederse de enfermedad y de salud; el salmista, bajo el peso de un mal que le lleva al sepulcro, ha reflejado su estado presente de angustia y de deseo hablando con el Señor: « Mis ojos se consumen por el dolor; todo el día, Señor, te invoco, tiendo hacia tí mis manos. ¿Acaso, Señor, haces prodigios en favor de los muertos, o los muertos se levantarán para alabarte? ¿Acaso en el sepulcro se cantará חַסְדֶּךָ, en el lugar de perdición אֱמוּנָתֶךָ? Acaso serán conocidos en las tinieblas tus prodigios, y en la tierra del olvido צִדְקָתֶךָ »? [154].

Una misma idea flota en el ambiente ya serenado de Ezequías y en el todavía inseguro y de ahogo del salmista: la idea de unión entre la vida y la benéfica actividad del Dios de Israel.

[151] Salm. 92, 2-4.
[152] Salm. 89, 2.
[153] Is. 38, 18-20.
[154] Salm. 88, 10-13.

Con la vida acaba también el canto agradecido de alabanza tan grato a Dios; porque en el sepulcro, en el lugar de la corrupción, en el otro mundo, en las tinieblas, en la tierra del olvido, nadie es capaz de alabar a Dios; sobre las sombras de ultratumba no se extiende protector el manto de la fidelidad divina a la palabra empeñada, bajo el cual vivía seguro y agradecido Israel en este mundo; el polvo no siente este divino influjo y permanece mudo ante el אֱמֶת, ante aquella fidelidad de Dios que se traduce casi siempre en efusiones de amor y beneficios hacia los suyos [155].

También David en los momentos de peligro había sentido este vacío de la divina fidelidad, y con ansias de seguir viviendo bajo la mirada de Dios había orado: « A tí clamo, Señor, y a mi Dios pido clemencia: ¿Qué utilidad hay en mi sangre, en que yo descienda a la tumba? Acaso puede alabarte el polvo, o puede anunciar אֲמִתֶּךָ? ». Y queriendo ver conjurado el peligro de muerte, el paso a una vida huérfana de la divina fidelidad, insiste: « Oye, Señor, y ten compasión de mí; ven, Señor, en mi auxilio » [156].

Conclusión.

Los textos estudiados sintetizan en algunas fórmulas cualidades y características del אֱמֶת divino, ya de antes conocidas a través de otros textos de carácter más general.

En estrecha unión con חֶסֶד, צְדָקָה..., presenta אֱמֶת el matiz de favor y beneficio, que viene no a sustituir, sino a completar su matiz primario de lealtad, fidelidad.

Un solo límite encuentra la fuerza potentemente expansiva del אֱמֶת divino: el sheol, cuyo abismo no puede alumbrar con rayos inextinguibles de amor y de esperanza.

---

[155] No es esta ocasión de exponer la doctrina de los Israelitas sobre la otra vida tal como aparece en estos pasajes. Vaccari, *I Salmi...*, p. 17 nota brevemente: « Al hablar así pensaban principalmente en el culto externo y público ». En el *Liber Psalmorum...*, p. 334 leemos: « Mortui nec cultu publico et solemni Deum laudare possunt (Ps. 6, 6; 29 [30], 10; 87 [88], 12; 113 [116], 17), neque in statu, in quo ante Christi mortem degunt, a Deo beneficia recipiunt, ut cum in terra versabantur (Cf. Ps. 87 [88], 6) ».

[156] Salm. 30, 9-11.

Capitulo Sexto

ANTE EL ENCUENTRO חֶסֶד־אֱמֶת

A) **Origen e historia.**

Es la lectura de los salmos la que como sin sentirlo llama la atención sobre cierta inseparabilidad entre חֶסֶד y אֱמֶת. O inmediatamente ligados por la partícula ו, o paralelamente espaciados por unas pocas palabras del mismo estico, los términos חֶסֶד y אֱמֶת, persistentes en boca de los salmistas, abren muy pronto camino a la reflexión y al estudio. Y no es que el fenómeno sea exclusivo del libro de los salmos, o por vez primera en él se verifique: pero la más relativa frecuencia del fenómeno respecto a la totalidad de los otros libros sagrados y el más ordinario correr de boca en boca de sus esticos, dan una impresión más acentuada de proximidad entre חֶסֶד y אֱמֶת, a pesar de que también en los otros libros sagrados, históricos como proféticos y didácticos, sale al paso este fenómeno de vecindad entre ambos términos.

La historia de los patriarcas en aquel capítulo, que es al mismo tiempo como un apéndice de la vida de Abraham, y un prólogo de la vida pública para el hijo de la promesa, Isaac, señala el punto de arranque al bíblico חֶסֶד וֶאֱמֶת con su doble matiz divino y humano, mezcla de religioso y de social.

Por dos veces, como ya vimos, habla Eliecer del חֶסֶד וֶאֱמֶת en favor de su amo: la primera como fruto del proceder de Dios, la segunda como resultado que espera conseguir de los parientes de Mesopotamia. Prenuncio de esta doble חֶסֶד וֶאֱמֶת, hay unos versos antes, también en labios de Eliecer, una doble invocación

del חֶסֶד divino, el segundo de los cuales ha conquistado en la Pešitta los honores de nuestra fórmula חֶסֶד וְאֱמֶת [1].

Lo decisivos que para la formación del pueblo de la promesa son estos momentos, en que la fórmula entra por vez primera en la literatura bíblica, da al חֶסֶד וְאֱמֶת un cierto tono de transcendental simbolismo. Se percibe su eco en el cierre de la historia patriarcal cuando Jacob, próximo a la muerte, exige de José la práctica a su favor del humano y filial חֶסֶד וְאֱמֶת; y en plena subida hacia la cumbre de la promesa, aflora en labios del patriarca el recuerdo del repetido חֶסֶד וְאֱמֶת, con que el Señor le ha acompañado en la primera etapa de una vida de azares [2].

De los campos de Betel salta el חֶסֶד וְאֱמֶת hasta las laderas de Sinaí con sabor exclusivamente divino, y en horas decisivas, reforzado con el término רַב, Moisés y el pueblo lo recogen de labios del Dios de la alianza y de la ley [3]. Desde entonces el חֶסֶד וְאֱמֶת corre como por cauce natural no sólo en la oración del salmista, sino también en las narraciones históricas, en las normas de vida del libro de los Proverbios y en el recuerdo alentador de la promesa davídico-mesiánica.

En tres ocasiones nos han legado los libros históricos de la Biblia el recuerdo del חֶסֶד וְאֱמֶת: en el libro segundo de Samuel, cuando David como nuevo rey de Judá señala prácticamente la norma de un gobierno bondadoso y justo; y en el relato de los espías enviados por Josué a Jericó. El חֶסֶד וְאֱמֶת, sobre que David apoya su conducta, es una vez divino y otra humano; y humano es aquél otro con que los espías de Josué quieren garantizar su promesa [4].

Humano es también, aunque en alguno de los textos pueda clasificarse entre lo divino, el חֶסֶד וְאֱמֶת a que por cuatro veces atribuye el Sabio en el libro de los Proverbios un grande influjo

---

[1] Gén. 24, 12. 14. 27. 49.

[2] Gen. 32, 11; 47, 29.

[3] Ex. 34, 6.

[4] Jos. 2, 14; 2 Sam. 2, 6; 15, 20.

en el campo social y religioso [5]. Por el contrario en los diez pasajes de los salmos, con sólo la duda sobre el discutido del salmo 86, el חֶסֶד וֶאֱמֶת se mueve dentro del campo divino, revelando una constante actividad de Dios en favor del pueblo y de los individuos [6].

En ambiente de intimidad, donde el paralelismo sustituye a la partícula ו, se vuelve a repetir el encuentro entre חֶסֶד y אֱמֶת. Mientras en los profetas, excepción hecha de un texto de Miqueas, se enfoca este encuentro por el lado de lo humano y social; los salmos ponen de relieve el aspecto divino y directamente religioso, manteniendo así la misma trayectoria religiosa antes trazada para el חֶסֶד וֶאֱמֶת [7].

Un desarrollo similar al observado entre חֶסֶד y אֱמֶת puede también notarse entre חֶסֶד y אֱמוּנָה. Su campo de acción, tanto a base de la fórmula חֶסֶד וֶאֱמוּנָה, como a base del paralelismo, está casi exclusivamente constituído por los salmos. Fuera de ellos, sólo la profecía de Oseas nos ofrece un ejemplo de paralelismo, que es por otra parte el único caso, en que con cierta probabilidad se aplica dicho complejo al hombre en sus relaciones con Dios: en los demás casos se aplica al Señor en sus relaciones con el individuo o la sociedad [8].

De este estudio de síntesis, que supone nuestro anterior estudio de análisis, se deduce en primer lugar que hay en los salmos, frente a los otros libros del A. Testamento, un predominio relativo por lo que toca al encuentro de חֶסֶד con אֱמֶת, y un predominio absoluto respecto al encuentro de חֶסֶד con אֱמוּנָה. Los salmos por otra parte han presentado al Señor como sujeto en quien se realiza este doble encuentro, quizás exclusivamente; en el resto de los libros el sujeto se va alternando y es el complejo unas veces divino y otras humano.

---

[5] Prov. 3, 3; 14, 22; 16, 6; 20, 28.

[6] Salm. 25, 10; 40, 11. 12; 57, 4; 61, 8; 85, 11; 86, 15; 89, 15; 115, 1.

[7] Salm. 26, 3; 57, 11; 69, 14; 108, 5; 117, 2; Is. 16, 5; Os. 4, 1; Miq. 7, 20; Zac. 7, 9.

[8] Salm. 36, 6; 88, 12; 89, 2. 3. 25. 50; 92, 3; 98, 3; 100, 5; Os. 2. 22.

B) Posición tradicional.

Ante este encuentro, cuya frecuencia le hace no casual, se suscitan espontáneas y tentadoras algunas cuestiones, que ni la teología ni los estudios filológicos han podido mirar indiferentes. ¿A qué se deberá ese mutuo alargarse la mano de חֶסֶד, אֱמֶת y אֱמוּנָה? ¿Será que entre dichas palabras existe alguna especial relación? En caso afirmativo ¿qué clase de relación es ésa?

Naturalmente que para responder a estas preguntas, para poder primero juzgar del hecho y determinar después la especie de relación entre dichos dos términos, es necesario conocerlos a fondo al menos en sus notas esenciales; concretamente, descubrir todo el alcance de su significado. Base por lo tanto en orden a resolver las cuestiones apuntadas es, como ya se ha hecho, el fijar de antemano el significado de חֶסֶד y אֱמֶת: trabajo de filología y de contexto.

De las dos palabras es אֱמֶת la que a primera vista, como se ha podido observar, menos dificultades nos presenta, dada su mayor nitidez filológica; de aquí que sea la que directamente menos alternativas haya sufrido bajo la presión de opiniones modernas. De hecho los autores de Teología Bíblica no tratan de אֱמֶת sino muy brevemente, y casi siempre sólo en cuanto se relaciona con חֶסֶד. Desde J. König, que en este punto constituye una excepción, hay que llegar a H. Cremer, K. H. Fahlgren y G. Quell si queremos ver en primer plano el estudio de אֱמֶת [9]. Fuera de estos autores, sólo los Diccionarios, con la amplitud permitida a obras de tal género, se han ocupado directamente de nuestro término.

---

[9] J. König, *Theologie der Psalmen*, I. 37, 260-266. Freiburg 1857. Cremer-Kogel, *Biblish.-Theologisch. Wörterb. der Neutestamentlich. Grä-zitat.* Gotha 1915[10], p. 112-127. H. Fahlgren, צְדָקָה *nahestehende und entgegesetzte Begriffe in A. T.* Diss. Uppsala 1932, p. 142-144. G. Quell en *Theolog. Wörterb zum N. T.* G. Kittel I, p. 233-237. Stuttgart 1933.

A pesar de todo, aunque de modo indirecto y casi siempre por su unión con חֶסֶד, también a אֱמֶת le ha tocado sujetarse a ciertos vaivenes, que tan agitada han hecho la existencia de su tan frecuente compañero חֶסֶד. Y por cierto que el estudio de estos dos términos literariamente tan unidos, y precisamente a causa de esta unión, ha dado lugar a un fenómeno curioso y que invita a reflexionar sin precipitaciones.

El estudio de dichos términos en el contexto de cuantos pasajes nos les presentan separados, hemos visto que constantemente nos ha ido llevando a la conclusión de que el contenido ideal de cada uno de dichos términos es diverso, y que si alguna vez parece confundirse, no es porque el concepto de חֶסֶד coincida plenamente con el de אֱמֶת, sino porque se trata de un tal חֶסֶד y de un tal אֱמֶת. Hay, pues, en ocasiones una coincidencia que pudiéramos llamar extrínseca y añadida al concepto en sí.

Esta conclusión, ratificada con la certeza del origen y desarrollo etimológico de אֱמֶת, al que חֶסֶד por el contrario en su incierta etimología no ha podido aproximarse, ha tropezado con una dificultad ante al encuentro de חֶסֶד con אֱמֶת. ¿Puede afirmarse que la frecuente fórmula חֶסֶד וְאֱמֶת, y la íntima unión de paralelismo entre ambos términos hacen cambiar el contenido de alguno de ellos anulando el concepto propio de uno de los dos para sacrificarle en honor del otro? Y en caso afirmativo ¿cuál de los dos términos habría de ser el sacrificado?

La respuesta a estas pregustas no sólo no ha llegado a marcar una dirección única, sino que se ha desarrollado en direcciones contrarias. Escribía J. de Pineda a propósito de Job 6, 14: « Misericordia hoc loco non solum est affectus benefaciendi miseris, sed potius affectus ille et pietas inter parentes et liberos, inter fratres, amicos etc.: la buena voluntad y amistad que se deben... Ergo si de amicis et aequalibus dicatur, erit gratia, beneficium, subventio gratuita, quam alter alteri ex amicitiae lege praestare tenetur ». Y en una alusión al texto de Prov. 3, 3, donde se encuentran חֶסֶד y וְאֱמֶת, añadía: « Misericordia (beneficentia, bene-

faciendi affectus) et veritas (dictorum et conventorum fides et constantia) » [10].

Señaló Pineda con estas palabras la tendencia que puede considerarse como central y que, acogida comúnmente en Diccionarios y comentaristas, ha sido también propuesta por algunos autores de estudios más particulares y aun monográficos como los de C. Abel, H. Fuchs y M. Peinador [11]. Ultimamente A. Bea, al exponer el carácter y el espíritu del *Liber Psalmorum*, ha dedicado algunas páginas al estudio de las traducciones en él adoptadas respecto a חֶסֶד y אֱמֶת: ellas nos descubren que se ha mantenido la línea de marcha señalada por Pineda, que es en principio la línea tradicional en exegesis, la línea clásica de las grandes versiones [12].

En torno a esta tendencia, que asigna a cada uno de nuestros dos términos su campo distinto y propio, que les supone en el mismo plano pero caminando paralelos y sin encontrarse nunca, han ido surgiendo tentativas diversas y aun contrarias por acercarles y aun por hacerles coincidir. No puede decirse que Gesenius haya llegado hasta este punto, cuando sin acertar por una parte a desprenderse del aspecto etimológico ha traducido el חֶסֶד וְאֱמֶת en una hendíadis por *favor constante*, y ha conservado por otra la traducción de אֱמֶת por *verdad, sinceridad, fidelidad* cuantas veces le ha visto desligado de חֶסֶד [13]. A. Vaccari ha dado por buena esta modalidad al escribir: « Hae saepissime occurrunt coniunctae, praesertim cum de Deo sermo fit, rarius de hominibus,

---

[10] J. de Pineda, *Commentariorum in Job libri tredecim.* Hispali 1598, I, p. 372.

[11] C. Abel, *Über den Begriff der Liebe in einigen altem und neuen Sprachen.* Berlin, 1872. H. Fuchs, *Das alttest. Begriffsverhältniss von Gerechtigkeit und Gnade in Prophetie und Dichtung,* en Christentum und Wissenschaft 3 (1937) p. 101 ss.; 149 ss. M. Peinador, *Misericordia, justitia et veritas,* en Ilustración del Clero 38 (1945), p. 136-140; 179-182; 207-214. Véase también W. Eichrodt, *Theologie...* en el apartado que titula: *Die Güte Gottes* (*ḥèsed Jahveh*) p. 116-120.

[12] A. Bea, *Il nuovo salterio latino...* Roma 1946 [2], p. 95-99.

[13] *Thesaurus linguae hebraicae et chaldaicae.* Leipzig 1835-1858.

tanquam ἐν διὰ δυοῖν ad significandum favorem constantem et perennem, benevolentiam sinceram et perseverantem » [14].

El cambio como se ve es accidental, una vez que se trata de un mismo significado, propuesto bajo la forma de un adjetivo y no de un sustantivo. Con todo S. Jerónimo en su traducción ha respetado siempre ese ו intermedio, y sólo ha acudido a la hendíadis cuando dicho ו entre אֱמֶת y la palabra que le precede — que en estos casos nunca es חֶסֶד — no existe. Los ejemplos no son raros, y en ellos la traducción de אֱמֶת por un adjetivo tiene perfecta y más obvia explicación que en el caso de la fórmula חֶסֶד וְאֱמֶת [15].

C) Nuevas tendencias.

Frente a esta orientación, que en absoluto puede considerarse como un simple cambio de lo externo de nuestra fórmula, han surgido otras orientaciones de fondo por parte de quienes, pretendiendo borrar en cualquier caso toda diferencia entre אֱמֶת y חֶסֶד, les consideran como dos simples términos sinónimos. Pero en este caso ¿cuál de los dos términos prevalecerá sobre el otro?

---

[14] A. Vaccari, *Theologia Biblica V. Testamenti* I, 2 p. 26. In usum privatum. Romae 1944. En modo semejante se expresa W. Eichrodt, *Theologie*... I, p. 117, cuando habla de la expresión *Liebestreue* como fruto de la unión de חֶסֶד con אֱמֶת — fidelidad. También M. Peinador ha escrito en el artículo citado p. 136 y 212: « Misericordia y fidelidad, que equivale a decir: misericordia continuada... La misericordia y la verdad unidas entre sí, estrechadas a veces en la expresión del paralelismo de la poesía hebrea, nos indican la continuidad, permanencia y duración de la misericordia ».

[15] Así por ejemplo: Gén. 24, 48: דֶּרֶךְ אֱמֶת, iter rectum; Jos. 2, 12: אוֹת אֱמֶת, signum verum; Prov. 11, 18: שֶׂכֶר אֱמֶת, merces fidelis; Jer. 2, 21: זֶרַע אֱמֶת, semen verum; 14, 13: שְׁלוֹם אֱמֶת, pax vera; Ezeq. 18, 8 y Zac. 7, 9: מִשְׁפַּט אֱמֶת, iudicium verum. Con אִמְרֵי · כְּתָב · דְּבַר se traduce אֱמֶת por un genitivo o ablativo de cualidad que equivale a un adjetivo. Véase con דְּבַר el Salm. 119, 43; con כְּתָב Dan. 10, 21; con אִמְרֵי Prov. 22, 21.

P. Joüon concede a חֶסֶד este predominio, y con él una especie de fuerza de atracción, en virtud de la cual אֱמֶת entra decidido en el campo de *bondad, favor* [16].

Por el contrario J Elbogen [17] trazó las líneas generales de una teoría que, ampliamente desarrollada años más tarde por N. Glueck [18], ha servido de base, aunque a veces no se la haya admitido en bloque [19], para todos los estudios posteriores sobre la materia. Es según ellos אֱמֶת la que atrae a su campo a חֶסֶד, de modo que este último término viene a ser un simple refuerzo, una corroboración del otro en el significado de *compromiso, fidelidad.* G. Quell [20] dió un paso más colocando a חֶסֶד en el ambiente de *fidelidad,* de donde por otra parte expulsó a אֱמֶת.

---

[16] *Notes de Lexicographie hébraïque* en Mélanges Beyrouth 5 (1911); p. 406-408. F. Zorell, *Lexicon...* I, p. 62-67 mantiene en algunos casos este punto de vista, al que quizás no sea del todo ajeno. Lyonnet escribe en Verbum Domini, 25 (1947), p. 32 a propósito del Salmo 143, 1: « ... Psalmista loco *misericordiae* dicit *iustitiam...* In sticho autem parallelo hoc idem attributum Dei alio vocabulo Psalmista determinat, et ait: *fidelitatem* ».

[17] חסד — *Verpflichtung, Verheissung, Beckraftigung* en Oriental Studies, Haupt p 43-46. Leipzig 1926.

[18] *Das Wort* ḥesed *in altestamentlichen Sprachgebrauchte...* en Zeits. alt. Wiss. 47 (1927) p. 1-68.

[19] Véase por ejemplo J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten* en Alttest. Abhanl. XI, 3. Münster 1930; K. H. Fahlgren, צְדָקָה *nahestehende...* Ambos, y sobre todo el primero, se apartan de N. Glueck en puntos importantes como hemos tenido ocasión de ver. Ya antes lo había hecho decididamente J. Nötscher al reseñar en Theol. Rev. 27 (1928), p. 249-251 el estudio de Glueck W. F. Lofthouse acentuó mas la teoría de Glueck en su estudio: *Ḥen und Ḥesed in the old Testament* en Zeitsch. für die Altestamentlich. Wissensch. und die Kunde des Nachbiblischen Judemtums 51 (1933) p. 29-35. A Glueck sustancialmente sigue también N. H. Snaith, cuando en su trabajo *The distintive Ideas of the O. T.,* London 1944 trata de חֶסֶד en las pp. 94-130. No comparte esta tendencia J. van de Ploeg al reseñar esta obra en Bibliotheca Orientalis 4 (1947) p. 87.

[20] *Theol. Wörlerb...* I, p. 233-234. Schrenk, *Theol. Wörterb...* II, p. 197 nota 5 ha apuntado aunque no del todo decidido esta misma idea.

La conclusión obvia después de esta mirada de conjunto es que se ha ido de un extremo a otro, y que es necesario buscar con calma el centro. El problema ha sido planteado en primer término por esa especie de inseparabilidad de חֶסֶד y אֱמֶת, y agudizado por el uso de las dos expresiones en textos poéticos, a cuyo estudio tan decididamente se ha aplicado el elemento *paralelismo sinónimo*. De este modo se ha pasado al englobe de ambos términos, — aun en los casos en que el paralelismo no es posible por el empleo exclusivo de solo uno de ellos — y uno y otro han venido alternativamente a perder mucho de su personalidad.

El fenómeno, que en sus líneas generales ha llevado a las mismas conclusiones ante el encuentro de חֶסֶד con אֱמוּנָה, se repite en el mismo sentido cuando, como sustitutivos de חֶסֶד en su significado fundamental, תְּשׁוּעָה , מִשְׁפָּט , יֹשֶׁר , צְדָקָה , צֶדֶק se encuentran con אֱמוּנָה o אֱמֶת [21].

Todo esto ha acentuado el papel relevante que ya de por sí חֶסֶד y אֱמֶת representan, tanto por su frecuentísima intervención en la literatura bíblica, como por las circumstancias solemnes en que muy de ordinario se mueven. Con ello se ha contribuído a dar luz al aspecto primario, al sentido teológico y religioso-social, y se ha preparado el camino para llegar más al fondo de cuanto el חֶסֶד y el אֱמֶת bíblicos ancierran.

D) **Antecedentes.**

Vimos ya antes cómo el Crisóstomo, comentando aquellas palabras del salmo 111: « Las obras de sus manos son אֱמֶת וּמִשְׁפָּט — ἀλήθεια καὶ κρίσις », escribía a propósito del primero de los dos términos: « Sabe muchas veces la Escritura llamar ἀλήθειαν τὴν φιλανθρωπίαν ».

[21] Ps. 40, 11; 85, 12; 96, 13; 111, 7-8; 143-1; Is. 11, 5; Jer. 4, 2; Zac. 8, 8. Ya vimos también cómo F. Perles en *Analekten zur Textkritik des A. T., Neue Folge,* Leipzig 1922, p. 89, da a חֶסֶד el significado de עז.

Consecuente con esta afirmación, escribe en su exegesis del « por חַסְדֶּךָ, por אֲמִתֶּךָ — ἔλεός σου καὶ ἀλήθεια » del salmo 115: « Auxílianos διὰ τὸ ἔλεός σου, y hazlo aunque no te preocupe la gloria por parte de los hombres, διὰ τὸ ἔλεός σου καὶ τὴν ἀλήθειάν σου. Porque cierto puedes aun castigando, no solo ἐλεοῦντα, recibir gloria; pero no sea así, dice, sino διὰ τὸ ἔλεός σου. Porque era necesario que nosotros glorificásemos tu nombre por medio de la vida y de nuestro modo de proceder, pero ya que no hemos dado esto en anticipo, hazlo tú διὰ τῆς ἀντιλήψεος, διὰ τοῦ ἐλέους καὶ τῆς φιλανθρωπίας » [22].

Come se ve, el ἔλεος καὶ ἀλήθεια le revelan al Crisóstomo el Dios ἐλεοῦντα y acusan la presencia de la divina bondad y protección hasta el punto de convertirse al fin en ἔλεος... φιλανθρωπία. Idéntica marcha se nota en la exegesis de la misma expresión en el salmo 138, 2: « Te daré gracias, dice, porque he gozado πολλῆς τῆς κηδεμονίας; porque no he obtenido por mis propias buenas obras el recibir la patria y ver el templo, sino ἀπὸ τοῦ ἐλέους σου καὶ τῆς φιλανθρωπίας σου » [23].

El uso de la expresión κηδεμονία, como punto en que se encuentran y unifican el ἔλεος καὶ ἀλήθεια del Señor, pudiera quizás decirse clásico en el Crisóstomo. De Eliecer, a raíz del afortunado encuentro con Rebeca, escribe: « Adoró al Señor y le dió gracias διὰ τὴν εὔνοιαν para con el patriarca y por haber mostrado con él τὴν κηδεμονίαν, aquella benevolencia y solicitud en que veía cifrarse el divino חֶסֶד וֶאֱמֶת — τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἀλήθειαν » [24].

En modo semejante también Jacob, después de un primer período de protección divina, veía cifrarse todo el continuado חֶסֶד וֶאֱמֶת — πάσα δικαιοσύνη και ἀλήθεια del Señor en la divina κηδεμονία, cuyo recuerdo evocaba confiado: « Porque Tú, que hasta el presente has mostrado para conmigo τοσαυτήν κηδεμονίαν,

---

[22] MG. 55, 309.
[23] MG. 55, 408.
[24] MG. 54, 439-440.

eres también poderoso para librarme ahora de los peligros que me acechan » [25].

No importa que en estos dos últimos textos δικαιοσύνη ocupe junto a ἀλήθεια el puesto de ἔλεος: para el Crisóstomo la justicia — δικαιοσύνη en Dios es clemencia — φιλανθρωπία, ἔλεος, como lo dice al comentar aquellas palabras « exaudi me בְּצִדְקָתֶךָ — ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου del salmo 143: « Aquí llama δικαιοσύνην τὴν φιλανθρωπίαν, y en muchas partes de la Escritura cualquiera podría ver que en este sentido se toma δικαιοσύνη, y con mucha razón; porque entre los hombres lo justo queda privado τοῦ ἐλέους, pero no así por parte de Dios, sino que con τῷ δικαίῳ se mezcla καὶ ἔλεος, y en tal modo que καὶ τὴν δικαιοσύνην llaman φιλανθρωπίαν » [26].

¿Significa esto que para el Crisóstomo חֶסֶד — ἔλεος y אֱמֶת — ἀλήθεια son una misma cosa, y que por lo tanto es indiferente el uso bíblico de uno u otro término? Si así fuera, hubiese dado al אֱמוּנָה — ἀλήθεια del salmo 143, 1 y al אֱמֶת — ἀλήθεια del salmo 111, 8 la misma interpretación de bondad que a los inmediatos צְדָקָה — δικαιοσύνη y אֱמֶת — ἀλήθεια. Por el contrario en el primero de los casos comenta: « Oye mi súplica ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου· Otro: Ἐν τῇ πίστει σου. Otro: Ἐν τῇ βεβαιότητί σου. Esto es, atiende a la súplica y llévala a efecto asegurándola τῇ ἀληθείᾳ σου » [27]. En cuanto al אֱמֶת — ἀλήθεια, lo interpreta del proceder divino que es ἀλήθεια en oposición a los medios empleados por los hombres que son ψευδῆ [28]. No se puede por lo tanto establecer esa igualdad como un hecho constante, cuando por otra parte el mismo Crisóstomo nos habla no de *siempre,* sino de *muchas veces.*

Pero aun en esos casos frecuentes, a que alude el Crisóstomo, no se puede decir que haya superposición plena de concepto entre חֶסֶד — ἔλεος, que es de por sí y esencialmente bondad-afecto o

[25] MG. 54, 508.
[26] MG. 55, 448.
[27] MG. 55, 447.
[28] MG. 55, 288.

bondad-obra, y אֱמֶת — ἀλήθεια primordialmente fidelidad y sólo accidental y extrínsecamente benevolencia. Porque sólo en cuanto que el divino אֱמֶת — ἀλήθεια está al servicio del Señor, que quiere con su práctica mantener promesas y favores, es un acto de benevolencia, pero siempre embebido en un acto de fidelidad, y no independiente como si fuera un acto del חֶסֶד — ἔλεος: este último es algo gratuito y de mera bondad, el primero es de derecho, de bondad obligada, de fidelidad, y supone el anterior. « Propterea autem — escribe C. de Castro, citando palabras de Levi Ben Gerson sobre Gén. 24, 27 — vocatur exhibitio gratiae, quam pactus est alicui Dominus, אֱמֶת — veritas, quia post promissionem debet illam Dominus praestare...; quae facta est Abrahae ex misericordia, ex veritate, id est, ex obligatione fidelitatis praestanda erat Jacob... Id enim quod erat gratia Abrahamo, facta est veritas sive fides Jacobo » [29]. Así unidos extrínsecamente en el campo *bondad,* חֶסֶד — ἔλεος y אֱמֶת — ἀλήθεια convergen en la κηδεμονία del Crisóstomo, en la amorosa providencia divina.

Cuando G. Sánchez, ante el encuentro de חֶסֶד con אֱמֶת habla del אֱמֶת — veritas como de misericordia iurata, creo que no hace sino concretar la doctrina del Crisóstomo. Escribe como queriendo sincerar la unión del חֶסֶד y אֱמֶת en el campo de las divinas promesas, que corresponde al de la κηδεμονία del Crisóstomo: « Neque sine causa saepe veritas cum misericordia coniungitur, quasi ostendatur Deus misericorditer promisisse et vere atque fideliter implevisse promissa ». Y ya sobre el caso concreto del salmo 89 prosigue: « Septies misericordia cum veritate, seu, quod idem est, cum fidelitate coniuncta reperitur: in eo porro Psalmo magna Dei promissa continentur. Et in principio ostendit Propheta aut idem esse misericordiam et veritatem, aut illud esse discrimen quod nuper ostendimus: nempe veritatem esse promissae misericordiae complementum. Cum enim v. 1 cecinisset Psaltes: *Misericordias Domini,..*, statim per exegesim v. 2 eodem sensu dixit: *Annuntiabo veritatem tuam...* » [30].

---

[29] C. de Castro, *In duodecim...*, p. 328-329.

[30] G. Sánchez, *In duodecim...*, p. 1034-1035.

Este contacto parcial y externo de אֱמֶת con חֶסֶד en el campo de las promesas, que es campo de favores, es el que también señala R. Rosenmüller ante algunos de los casos del חֶסֶד וְאֱמֶת. En ellos, después de establecido para אֱמֶת como significado propio el de verdad, le concede también el ocasional y consecuente de benignidad, beneficencia, y añade: « Videtur in eum deflexum significatum, quia qui veraces sunt et promissis stant, fere etiam sunt benigni, unde fides apud latinos passim idem sonat » [31].

Conclusión.

Como tendencia general de la exegesis anterior a nuestro siglo frente a חֶסֶד y אֱמֶת, pudiera señalarse la adoptada por Levi Ben Gerson en aquellas palabras: « Gratia חֶסֶד seu misericordia est, cum homini benefit gratuito; veritas autem, אֱמֶת, cum homini tribuitur ius quod in illam rem habet ».

En cuanto a חֶסֶד, la línea se ha mantenido recta, sin desviación alguna dentro de la dirección *bondad* en el doble aspecto de bondad-afecto y bondad-favor; « nam misericordia — escribe C. de Castro — est reipsa misero subvenire et non tantum affectu, ut notant Haymo, Hugo, Dionysius, Vatablus, Montanus: ideo Vatablus vocavit hanc beneficentiam » [32].

¿Hay en esta interpretación ajuste a la realidad, o se impone por el contrario esa revisión a fondo que algunos han apuntado?

Ni a base de los casos, en que חֶסֶד se encuentra con אֱמֶת, ni mucho menos a base de aquellos, en que se emplea exclusivamente חֶסֶד, se puede llegar a establecer como teoría general un cambio de sentido, que niegue o desconozca a חֶסֶד — bondad y favor.

Si en algunas ocasiones la íntima unión con בְּרִית y אֱמֶת da

---

[31] E. Rosenmüller, *Scholia in Genesim...*, p. 397.

[32] C. de Castro, *In duodecim...*, p. 102.

a חֶסֶד el sabor de firmeza y obligatoriedad, no es esto en virtud del propio חֶסֶד, sino en virtud del pacto divino, de la palabra empeñada por Dios, que hacen del חֶסֶד, espontánea y gratuitamente ofrecido, un tal חֶסֶד.

La mera entrada, tan ordinaria por parte de חֶסֶד, en el campo de lo social — amigos, familia, nación... —, no le hace confundirse con אֱמֶת, forzándole a pasar del campo de lo espontáneo y gratuito al de lo obligado y debido en justicia.

Siempre podrá aplicarse a חֶסֶד aquél « la buena voluntad y amistad que se deben », con que vimos definir a Pineda el חֶסֶד entre padres e hijos, entre hermanos, entre amigos..., para llegar a la conclusión de que « si de amicis et aequalibus dicatur, erit gratia, beneficium, subventio gratuita, quam alter alteri ex amicitiae lege praestare tenetur » [33].

Si el חֶסֶד se mueve en el círculo de la familia, esta ley de amistad, propia del pasaje del libro de Job comentado por Pineda, se convertirá en ley de piedad, sin que por eso el matiz de חֶסֶד — bondad o beneficio desaparezca.

En cuanto a אֱמֶת, si por su encuentro con חֶסֶד parece haber penetrado en el campo de la bondad y olvidado la rigidez de líneas, que siempre suponen el derecho y la obligación, sin embargo en realidad estas líneas persisten y su bondad como tal אֱמֶת, lo es por ir centrada en el compromiso empeñado, en la fidelidad debida a ese compromiso.

Supuesto este carácter de bondad dado al אֱמֶת bíblico, que es אֱמֶת de bondad y de favor, no sólo en los pasajes donde se encuentra con חֶסֶד. sino aún en aquellos en que se encuentra solo, no es legítimo el intento de hacerle plenamente coincidir con חֶסֶד, quitándole cuanto de derecho y obligatoriedad encierra.

Si por un acto de bondad se asegura con una promesa la realización del חֶסֶד, el אֱמֶת — fidelidad a esa promesa entra indirectamente en el campo del חֶסֶד, pero sin abandonar el suyo propio.

---

[33] J. de Pineda, *In Job*..., p. 372.

Tampoco la teoría filológica de mutua atracción, o de חֶסֶד por parte de אֱמֶת, o de אֱמֶת por parte de חֶסֶד, pueden llevar a más en el cruce de contenido entre ambos términos. En este punto nada se ha podido cambiar con el recurso a otras lenguas semíticas.

Misericordia y verdad, ambas con su doble y rica carga de subjetivo y objetivo, invaden la vida religiosa y social de Israel. Sobre la misericordia y la verdad basa el Señor sus relaciones con el pueblo, y sobre ellas quiere que el pueblo base sus relaciones con Dios, con la patria, con la familia, con el prójimo. Misericordia y verdad, cuyo punto de apoyo ha de irse ampliando, porque es también la voluntad de Dios que sobre ellas descanse el reino mesiánico y sobre ellas se basen las mutuas relaciones entre el Mesías y el nuevo pueblo de Dios, las mutuas relaciones entre los miembros del reino mesiánico.

BIBLIOGRAFÍA ESPECIAL

Abel, C., *Über den Begriff der Liebe in einigen alten und neuen Sprachen.* Berlin 1872.

Bea, A., *Il nuovo salterio latino.* Romae 1946 [2], p. 95-99.

Behler, G.-M., *Divini amoris suprema revelatio in antiquo foedere data.* Angelicum 20 (1943), p. 102-116.

Brockelmann, C., *Gründriss der vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen.* Berlin 1908-1913, I, p. 128-129.

Bultmann, R., (G. Kittel), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Stuttgart 1933... I, p. 239-251 ; II, p. 474-483.

Cremer-Kogel., *Biblisch. Theologisches Wörterbuch der Neutestamentlich. Gräzitat.* Gotha 1915 [10], p. 112-127.

Deak, J., *Die Gottesliebe in den alten semitischen Religionen.* Eperjes 1914.

Eerdmans, B., *The Chasidim.* Oudtestamentische Studien. Leiden 1942, p. 176-257.

Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments.* Leipzig 1933-1939, I, p. 116-132 ; III, 31-36.

Elbogen, J., חסד *Verpflichtung, Verheissung, Bekräftigung.* (Oriental Studies dedicated to P. Haupt). Baltimore-Leipzig 1926, p. 43-46.

Fahlgren, H., צדקה *nahestende und entgengesetzte Begriffe im A. T.* Uppsala 1932.

Forcellini-Corradini et Perin., *Lexicon totius latinitatis.* Patavii 1940.

Fuchs, H., *Das alttest. Begriffsverhältnis von Gerechtigkeit (ṣedeq) und Gnade (ḥesed) in Prophetie und Dichtung.* (Christentum und Wissenschaft 3 (1927), p. 101-118 ; 149-158.

Gesenius, G., *Thesaurus linguae hebraicae et chaldeae.* Lipsiae 1829-1842.

Gesenius-Brown., *A Hebreu and english lexicon of the Old Testament.* Oxford 1906.

Gesenius-Buhl., *Hebräisches und aramäisch Handwörterbuch über das Alte Testament.* Leipzig 1921 [17].

Glueck, N., *Das Wort hesed im altestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltungweisse.* (Beihefte z. Zeitsch. für Alt. Wiss.) Giessen. A. Topelmann 1927 ; p. viii-68.

Joüon, P., *Notes de Lexicographie hébraique.* Mélanges Beyrouth 5 (1911), p. 406-408.

L'idée de pitiè en hébreu. Biblica 6 (1925) p. 51-52.

Kittel, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Stuttgart, 1933... I, p. 237-238.

König, J. *Theologie der Psalmen.* Freiburg 1857, I, p. 260-26.

Landau, S., *Die gegensinnigen Wörter in Alt-und Neuhebraïschen,* 1896, p. 45.

Lane, E., *Arabic-english Lexicon.* London 1863-1888.

Lofthouse, W., *Hen and Hesed in the Old Testament.* (Zeitsch. für die Altt. Wiss. und die Kunde des Nachbiblischen Judentums 51 (1933), p. 29-35.

Nöldeke, F., *Neue Beilräge zum semitischen sprachwissenschaft.* Strassburg 1910, p. 93.

Nötscher, J., Crítica al estudio de N. Glueck en *Theologische Revue* 7 (1928), p. 248-250.

Peinador, M., *Misericordia, justitia et veritas.* Ilustración del Clero 38 (1945), p. 136-140 ; 179-182 ; 207-214.

Quell, G., (G. Kittel), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Stuttgart 1933... I, p. 20-34 ; 233-237 ; II, p. 106-127 ; 176-180.

Ryssel, E., *Die Synonima Wahren und Guten in den Semitischen Sprachen.* Leipzig 1872, p. 9.

Schrenk, G., (G. Kittel), *Theologisches Vörterbuch zum Neuen Testament.* Stuttgart 1933... II, p. 194-199.

Schultess, F., *Homonyme Wurzeln in Syrischen*. Berlin 1900, p. 32-33.

Snaith, N. H. *The distintive Ideas of the O. T.* London 1944, p. 94-130.

Vollers, K. *Arabisch und Semitisch gedanken über eine Revision der semitischen Lautgestse*. Zeitschrift für Assyriologie, 9 (1894) p. 209-217.

Ziegler, J., *Die Liebe Gottes bei den Propheten* (Alttestamentlische Abhandlungen) Münster 1930.

Zorell, F., *Lexicon hebraicum et aramaicum V. T.* Roma, 1940-1947.

AUTORES CITADOS

Abel, C. 312
Agustín (S.) 181. 184
Alapide, C. 271
Albright, W. 200
Arias Montano 271. 319
Aristóteles 41
Avendaño, D. 240

Baethgen, F. . . 160. 254. 295
Ball, C. 221
Barnes, W. 254. 271
Barth, J. 36
Bauer-Leander 1
Bea, A. . . 8. 31. 33. 39. 253. 312
Behler, G. M. . 185-186. 190-191
Bewer, J. 169
Bickell, G. 76
Bonfrère, J. 199. 214
Bover-Cantera 100. 143
Briggs, A. 146. 160. 168. 246. 252. 295
Brockelmann, C. 35
Bultmann, R. 11

Calès, J. 140. 147-148. 160. 162. 168. 177. 181. 246. 253. 255. 274. 295. 299-300
Calmet, A. 139
Castro, C. 76. 169. 190. 217. 271. 276. 318-319
Condamin, A. 48. 139
Crampon, A. 100
Cremer-Kogel 310

Crisóstomo (S) 89. 109. 214-215. 258-259. 315-317

Davidson-Lanchester . . 76
Deak, J. 32
Delitzsch, F. 199
Demóstenes 40-41
Dhorme, P. 100
Dillman, A. 34
Dionisio (S.) 319
Driver, D. . . . 121-122. 186
Duhm, B. . 145. 160. 207-208. 295

Eerdmans, B. 50
Ehrlich, A. 145
Eichrodt, W. . 128-129. 312-313
Eibogen, J. . . 36. 116. 121. 314

Fahlgren, H. 60. 310
Fernández, A. 231
Fonseca, L. 66
Forcellini-Corradini et Perin 31. 59
Fraenkel, S. 36
Fuchs, H. 312

Genebrardo, G. 245. 251. 254. 275
Gesenius, G. 5. 9. 312
Gesenius-Brown . . . 5-6. 246
Gesenius-Buhl . . 5-6. 34-36. 246
Glueck, N. 32. 36. 78-79. 84. 88. 116. 121-122. 147. 151. 164. 168. 314

Gruenthaner, M. J. . . . 200
Gulkowitsch, L. 50
Gunkel, H. 76. 145. 148. 160. 254

Haymo 319
Heeren Van (der) A. . . 162
Hehn, J. 199
Heinisch, P. 199
Herkenne, H. 145. 160. 168. 252
Hommel, F. 199
Hoonaker Van A. . . 76. 169
Hugo de S. Vict. 319
Hummelauer, F. . 174-175. 228

Jansenius, G. 145
Jerónimo (S.) 52. 57-58. 76. 138-139. 149. 163. 169. 257. 260. 265. 270. 272. 276. 313
Joüon, P. 1. 5. 7. 241-242. 299. 314

Keil, C. 169
Kimchi, D. 253
Kirkpatrick, A. 50. 97. 146. 168. 181. 202. 245. 252. 255. 274. 279
Kittel, G. 310
Kittel, R. 7-8. 27. 48. 100. 143. 148-149. 158. 190. 207. 209. 221. 228. 245. 292. 300
König, E. 6
König, J. 7. 310
Knabenbauer, J. 76
Knabenbauer-Hagen . 169. 217. 271

Lagrange, M. 172
Lambert, M. 242
Landau, S. 34
Lanchester, O. 169
Landersdorfer 162
Lane, E. 33
Levi Ben Gerson 318
Liber Psalmorum . 147-149. 160. 162. 170. 245. 262. 275. 294-295. 300. 306
Lyonnet, E. 314
Lofthouse, F. . 39. 102. 121. 314
Lowth, R. 207
Lyra, N. 276

Maldonado, J. . 138-141. 208-209

Nácar-Colunga 100. 143
Nöldecke, F. 34. 36
Nötscher, J. 314
Nowack, W. 76. 169. 190. 270. 273

Oleaster, J. 186. 199. 215. 228

Pedersen, J. 4
Peinador, M. 312-313
Perles, F. . . . 145. 297. 315
Pineda, J. . . . 33. 312. 320
Ploeg Van (de), J. . . . 314
Prado, J. 148. 160. 178
Prado-Villalpando . . 44. 87

Quell, G. 1. 6-7. 11. 14. 36. 38. 61. 66. 185. 189. 310

R. Levi 251
Rahlf, A. 16
Ribera, F. . . . 76. 169. 270
Rosenmüller, F. . 246. 254. 319
Ryle, H. 199
Ryssel. H. 34

Sánchez, G. 76. 92. 139-141. 169. 191-192. 216-217. 242. 264. 271-273. 319
Schrenk, G. 39. 314
Schultess, F. 34. 36
Skinner, J. . . 199. 207-208. 221
Smith, W. 34
Snaith, N. 314

Stephanus, E. 41
Streane, A- 139

Teodoreto 138-141. 145. 182. 184. 230. 240. 254. 263. 267. 270-272. 275-276. 280. 302.
Teofilacto 272
Tomás, (Sto) 140-141

Vaccari, A. 71. 100. 162. 245. 254. 299-300. 306. 313
Vatablo, F. . . . 271. 276. 319
Vollers, K. 35-36

Wambacq, B. 71
Welhausen, J. 208
Wright, W. 35
Wutz, F. 147-148. 162

Ziegler, J. 35. 39. 61. 65. 79. 88. 117-118. 121-123. 189. 191. 314
Zimmern, H. 35
Zorell, F. 1. 6. 9. 24. 32-34. 161. 170. 221. 241. 251. 295. 300. 314

TEXTOS BÍBLICOS CITADOS

Génesis

6, 8-9 82
11, 30 197
12, 1-3 . . . . . 127. 197
7 197
13 84
19-20 85
13, 14-17 . . . . . 127. 197
15, 2-21 . . . 127. 197-198. 257
16, 10 198
17, 1-8 . . . . . 127. 197-198
16-18 197-198
20 198
25 127
18, 3 82
10-12 197
17-19 . . . . . 197. 225
19, 3-5 126
18-20 . . . 37. 43. 57. 80-81
20, 11-16 . . . 28. 37. 42. 84-85
21, 1-7 197
13 198
18 198
22-23 . . . . . 37. 42. 85
22, 16-18 . . . . . 127. 197
24, 2-8 . . . 86. 126-127. 197. 213. 220-222
12-14 . . 41-42. 87. 220-222. 308
21 . . . . 42. 220-222. 241
27 . . 37. 41-42. 87. 214-215. 220-222. 308. 318
40 220
48-49 . . . 8. 14. 17. 19. 30. 42-43. 88. 122. 215. 220-222. 308. 313
26, 2-5 212
23-24 212
28, 12-15 . . . 108-109. 127. 211
30, 27 82
43 211
31, 1 211
5-7 211
24-44 211
53 211
32, 9-12 . . 19. 37. 42. 58. 107-108. 211. 216. 308
33, 8-10 82
34, 11 82
27 19
39, 4 82
21-22 . . . 41. 57. 59. 82. 95
40 14-15 93
41 32 26
47 20 . . . . . 3. 247
45, 26 4
47, 29 . . . 17. 37. 43. 57. 83. 88. 122. 308
48, 3-4 212
50, 4 83

Exodo

2, 23-25 206
3, 5-6 . . . . . 209. 296
7-10 . . . . . 71. 200

13-16 . . . . . 210. 213
21 83
4, 1 4
5 . . . . . 4. 210
8-9 4
22-23 188-189
31 4
5, 21 133
41 212
6, 2-9 . . . . . 133. 201. 205
11, 3 83
12, 36 83
13, 15 122
17 223
21 . . . . . 223. 302
14, 10-14 133
31 4
15, 2 209
11-13 . . . . 37. 43. 134. 223
16 4
18 173
22-26 188
16, 1-11 133
17, 12 . . . . . 22. 29
18, 4 209
21 . . . . . 8. 14-15. 232
19, 3-6 . . . . . 140. 185. 225
8 193
20, 1-6 . . . . . 70. 72. 124. 229
23, 6 63
25 189
27, 21 66
31, 7 66
32, 11 135
13-14 206
33, 12-17 . . . . . 26. 82
34, 3 225
5-9 . . 37-38. 43. 72. 77-78. 80. 82. 125. 225. 228-229. 241. 297. 308
30, 15 66

Levítico

11, 45 201
18, 5 20
20, 17 36
25, 38 201
26, 11-13 201
41-42 . . . . . 205. 207
45 201

Números

10, 10 303
11, 1-6 133
11-14 . . . . . 6. 82
12, 7 . . . . . 3. 8
14, 2-4 133
11 4
17-21 . . 75. 78. 125. 184. 228-229
15, 41 201
20, 2-4 133
12 4
22, 37 23
24, 3-4 27
15-16 27
25, 1-3 139
32, 5 83

Deuteronomio

1, 29-32 . . . . . 4. 186
4, 13-14 225
23-24 . . . . . 126. 225
30-31 . . . . . 120. 207. 227
5, 1-3 . . . . . 126. 225-226
6-10 . . . . . 70. 89. 125. 229
27-33 . . . . . 20. 193. 225-226
6, 10-13 258
7, 6-16 . . . 3. 8. 30. 124. 127. 187. 189. 207. 225. 227
8, 5 188
11-18 . . . 120. 207. 225. 227

9, 4-6 . . . . . 66. 207. 257-258
15 66
23 4
10, 15 187
11, 2-4 135
12, 12 106
19 106
13, 15 288
14, 1-2 187
27 106
22, 20 288
28, 59 . . . . . 2. 29
30, 15-20 20
31, 27 139
32, 4 . . . . . 30. 224
6-7 . . . . . 187. 295
10-12 . . . . . 140. 187. 224
18 187
20 24

Josué

2, 12-14 . . . 7. 17. 93. 122. 231. 308. 313
4, 6 66
24, 14 . . . . . 8. 14. 18. 282

Jueces

1, 24 93
8, 35 96
9, 16 30
19 30
11, 20 4

Rut

1, 3-17 . . . . . 57. 90
2, 2 . . . . . 83. 90
10-17 . . . . . 17. 83. 90-91
20 . . . . . 57. 91
3, 2 91
10 . . . . . 57. 92
4, 1-12 91
16 . . . . . 2. 6

1 Samuel

1, 18 83
2, 9 54
35 3
3, 20 3
12, 24 . . . . . 13. 18. 283
15, 8 99
16, 1 238
22 . . . . . 83. 303
18, 1-4 97
19, 1-7 97
20, 1-17 . . . . . 83. 97-98
42 97-98
22, 7 26
14 3
23, 14 160
24, 12 278
16 63
21-23 97
25, 28 3
30 238
39 63
26, 23-24 278
27, 12 4

2 Samuel

2, 5-6 . . . . . 17. 99. 241. 308
3, 8-11 . . . . . 100. 238
4, 4 . . . . . 2. 6
7, 1-29 . . . 3. 109. 113-114. 202. 204. 239. 247
9, 1-7 96
10, 1 58
2 98
12, 13-14 151
14, 22 83
15, 20 . . . . . 17. 100. 308
23 160
28 160

16, 4 83
20, 19 25
21, 15-17 234
22, 2-3 152
26 152
50-51 110
23, 5 237

1 Reyes

2, 4 . . . . . 13. 18. 243. 283
7 100
3, 5-9 . . . . . 18. 110. 283
5, 9 243
6, 12 243
8, 20-28 . . . 29. 110. 115. 129. 133. 243. 247
39 71
41 159
9, 5 243
11, 11-13 . . . . . 66. 236
29-32 . . . . . 83. 235
34-36 235
38 3
15, 1-5 236
29-30 98
16, 11-13 98
17, 24 288
18, 36-39 211
20, 3 286
31 . . . . . 59. 101
22, 16 288
18 288

2 Reyes

8, 18-19 236
10, 1 2
5-17 . . . . . 2. 98
19 67
11, 22-23 98
12, 16 278
13, 22-23 204
17, 15 66
18, 16 2
20, 3 . . . . . 13. 18
19 . . . . . 14. 16
21, 1-16 69
22, 7 278
20 69
23, 25-26 47-69
24, 3-4 69
29, 19 8

1 Crónicas

9, 20 23
26 . . . . . 23. 29
31 . . . . . 23. 29
11, 3 238
10 238
16, 4 174
7-38 . . . . . 174-175. 203. 262
41 175
17, 1-27 . . . 29. 109. 113-114. 247-248
19, 2 . . . . . 58. 98
22, 10-13 243
28, 5-7 . . . . . 239. 243

2 Crónicas

1, 8-9 3
5, 13 176
6, 14-18 . . . 3. 29. 110. 129. 247
41-42 . . . . . 51. 111
7, 3 176
6 176
15, 3 233
18, 15 288
17 288
19, 9 21
20, 18-21 . . . . . 2. 180
27-28 180
21, 7 . . . . . 159. 236
20 7

23, 1 66
24, 22 100
25, 4 66
30, 9 76
31, 12 . . . . . 23. 279
15 . . . . . 23. 279
18 . . . . . 23. 279
32, 32 . . . . . 48. 53. 106
33, 12-16 69
34, 12 278
35, 26-27 . . . . . 37. 47. 106

Esdras

3, 10-11 177
7, 28-29 95
9, 9 95

Nehemías

1, 5 129
11 95
5, 19 104
6, 14 104
7, 2 233
9, 13-14 255
17 74
19 74
25 74
27 74
29 20
31-32 . . . . . 67. 74. 129
10, 1 . . . . . 24. 30. 67
11, 23 . . . . . 24. 30
12, 47 24
13, 13-14 . . . . 3. 48. 53. 58. 105
22 105
31 105

Tobit

1, 3 60
16 60
3, 2 60
5, 3 60
7, 10 60
8, 16-17 . . . . . 60. 103
10, 6 60
12, 9 60
14, 7 60
11 60

Judit

11, 10 60
13, 14 . . . . . 60. 103

Ester

2, 7 2
9 . . . . . 37. 45. 58
15 45
17 . . . . . 37. 45. 58

Job

2, 3 27
4, 7 27
18 4
6, 14 100
25 27
8, 6 27
9, 16 4
10, 11-12 . . . . . 46. 157
11, 17 46
15, 15 4
22 4
31 4
16, 4 311
17, 8 27
9 64
10 26
27, 17 37
29, 24 3
34 11 71
36, 17 63

39, 12 4
24 3
42, 7 26

Salmos

1, 2-6 256
4, 2 151
4 54
7 302
5, 8 . . . . . 150. 161
6, 3 150
5-6 . . . . 150. 158-159. 306
7, 9 . . . . . 261. 278
9, 8-9 261-262
14 151
10, 6 . . . . . 280. 296
11 280
16 173
12, 1-5 . . 3. 24. 50. 53-54. 57. 277
13, 5-6 143
14, 1 280
15, 1-3 280
5 280
16, 10 55
17, 7 . . . . . 58. 161
14 46
18, 2-4 . . . . . 152. 165
10 300
15 300
17 30
21-27 . . . 50. 54. 57. 152. 278
50-51 . . . . . 110. 165
19, 5 63
8 . . . . . 3. 247. 256
10-11 225-226
21, 5 173
8 153
23, 6 171
24, 5 147
25, 6-7 . . . . 152. 158-159. 172. 241. 252
10-11 . . . 159. 250-254. 309
16 153
26, 3 . . . 153. 241. 252-254. 309
27, 6 303
11 302
13 4
30, 5 55
9-11 . . . . . 241. 306
31, 6 230-231
8-9 148
16-18 148
22 . . . . . 148. 161
24 . . . . . 24. 55. 279
32, 6 . . . . . 55. 57
10 150
33, 4-5 . . . . 75. 184. 256. 260
11 296
18 142
20 142
22 142
34, 9-10 142
35, 1-4 301
5 147
23 63
36, 6 . . . . 31. 241. 299. 309
37, 26-28 . . . . . 55-56. 297
39, 6 46
40, 7-15 . . 147. 241. 301. 303-304. 309. 315
42, 9 172
43, 1-3 . . . . 50. 53-54. 57. 302
44, 6 159
9 159
21 159
27 . . . . 37 47. 57-58 159
45, 4-5 265
7 173
48, 15 173
49, 2 46
12 296
50, 5 . . . . . 51. 56
8-21 . . . . . 56. 303
23 303
51, 2 151

3 161
8 279
52, 8-11 . . . 55. 143. 172. 179
54, 7 . . . . 31. 147. 241. 300
8 179
56, 2 151
57, 2-7 . . . . . 151. 300. 309
10-11 . . . . . 300. 309
59, 7-8 166
9-12 . . . . . 58. 162
15-18 . . . . . 162. 166. 172
61, 7-9 . . . . . 301. 303. 309
62, 2-3 166
6-8 166-167
12 166
63, 4 160
65, 2 303
67, 5 262
69, 14 . . . . . 303. 309
17 160-161
31-32 303
71, 22 . . . . . 241. 304
72, 1-4 . . . . . 261. 266
9 191
12-14 . . . . . 261. 267
19 184
75, 11 266
76, 9 63
77, 6-10 . . . 135-136. 173. 296
21 . . . . . 135. 223
78, 14 223
36-38 . . . . . 140. 228
52 135
53 223
69 294
79, 2 51
85, 7-8 154
9 54-55
11-14 . . 147. 274-275. 309. 315
86, 1-3 . . . . . 54. 153
5 . . . . . 31. 73. 77. 154
11 . . . . . 241. 252-254
13 . . . . . 154. 163
15-17 . . 72. 77. 154. 229-230. 309
88, 6 306
10-13 . . . 241. 305-306. 309
89, 2-3 . . 112. 173. 238-243. 294. 305. 309. 318
4 . . . . . 131. 237-243
5 191
15 . . . 58. 112. 147. 241. 300
16 302
25 . . . . . 112. 241. 309
29-30 . . . 112. 131. 237-243
33 8
34-38 . . 3. 112. 131. 237. 241. 244
40 237-243
48 46
50 . . . 112. 172. 237-246. 309
51 239
90, 1 295
14 . . . . . 163. 171
17 163
91, 2-4 . . . . . 241. 301
92, 2-4 . . . . . 31. 241. 305
93, 5 . . . . . 3. 247
94, 16-19 149
22-23 149
96, 10 262
13 . . . . . 31. 262. 315
97, 10 54-55
98, 3 . . . . . 218. 241. 309
9 262
99, 4 191
100, 3-5 . . . 31. 179. 182. 241. 296. 304. 309
101, 1 . . . . . 170. 172
5-7 . . . . . 3. 279
103, 3-6 164
8 . . . . . 58. 73. 77
10-14 164
17-18 . . . . . 164. 137
104, 5 . . . . . 173. 294
27 183

105, 8-11 . . . . . 130. 203
42-43 . . . . . 130. 203
106, 1 . . . . 137-138. 177-178
2 178
4 178
7 . . . . . 130. 137-138
21-22 178
45 . . . 130. 161. 178. 204
107, 1 . . . . . 137-138. 177-178
8 . . . . 58. 137-138. 178
15 . . . . 58. 137-138. 178
21-22 . . 58. 137-138. 178. 303
31 . . . . 58. 137-138. 178
43 178
108, 5 309
109, 12 . . . . 37. 47. 57-58. 159
16-17 159
21-22 159-161
26 158-159
31 159
111, 4-5 . . . . . 75. 77
6-9 . . 3. 8. 247. 255-259. 315
115, 1-3 . . 136-137. 303. 309. 316
116, 7 306
10 4
17 303
117, 1-2 . . . . 2. 96. 304. 309
118, 1 177-178
29 177-178
119, 10-12 256
18-22 256
24 256
28 256
37 256
40-48 . . 58. 147. 156. 232. 313
50 256
52 256
64 . . . . . 156. 138
66 . . . . . 4. 256
68 157
75 31
76-78 156
86-87 . . . . . 88. 255-256
89-90 . . . . . 156. 255. 294
92-93 256
98-100 256
124 156
135 157
138 255
142 . . . . . 88. 255
148 156
151 255
154 63
159 156
160 255
165 256
130, 7-8 160
132, 8-9 51
11 . . . . . 222. 244-246
13-18 . . . . . 236. 244
136, 1-26 . . . . . 177-178. 182
138, 1-2 . . . . . 304. 316
140, 13 63
141, 5 158
142, 12 122
143, 1 . . . . . 315. 317
7-12 . . . . . 144-147. 171
144, 1-2 . . . . . 167. 170
6-7 300
7-9 . . . . 58. 73. 77. 183
145, 13 . . . . . 57. 260
15-18 . . 50. 52. 57. 183. 246. 260
19-20 279
21 183
146, 3-10 . . . . . 267. 297-298
147, 11 142
149, 1 55
5 55

Proverbios

2, 8 51
3, 3-4 . . 8. 12-13. 17. 37. 291. 309
8, 5-10 289

11, 13 . . . . . 8. 290
17 37
18 . . . . . 9. 313
12, 17 290
19 . . . . . 13. 232. 290
22 291
13, 17 . . . . . 3. 25
14, 5 24
21-22 . . . . 13. 17. 292. 09
25 . . . . . 12-13. 232. 290
26 8
34 36
16, 6 . . 8. 12-13. 17. 37. 293. 309
19, 22 37
20, 6 . . . . . 24. 37
28 . . . 13. 17. 37. 44. 59. 309
22, 10 63
17 289
20-21 . . . 8. 13. 26. 289. 313
23, 23 . . . . . 7. 289
25, 10 36
13 3
28, 20-22 291-292
31, 26 . . . . . 38. 59

Eclesiastés

12, 16 232

Sabiduría

2, 17 60
5, 6 60
11, 24-27 183
12, 22 60
27 60

Eclesiástico

2, 7 60
9 60
13 76
5, 6 60
12, 10 60
14, 2 36
16, 11 60
18, 11-13 183
28, 4 60
29, 8 60
12 60
44, 10 . . . . . 60. 101
20-26 . . . . . 67. 207
45, 6 67
8 67
46, 7 . . . . . 60. 101
47, 22 . . . . . 60. 101. 112
50, 19 60
22 60
51, 3 60

Isaías

1, 10-17 . . . . . 15. 194. 303
20 303
21 . . . . . 8. 231
26 8
2, 4 261
6, 3 184
7, 9 . . . . . 2. 4
8, 2 3
9, 7 261
10, 2 63
20 281
11, 4-5 . . . . . 22. 261. 263-264
9 184
12, 1-6 179
13, 20 296
16, 5 . . . . . 9. 264. 309
19, 20 208
22 207
22, 23 3
24, 16 64
25, 1 29
26, 2 . . . . . 3. 24
7 63
28, 16 4

33, 6 22
34, 8 63
36, 15 208
37, 16 71
20 191
22 208
38, 3 . . . . . 20. 27. 284
18-20 . . . 8. 14. 19-20. 305
39, 8 . . . . . 14. 16
40, 6 . . . . . 37. 48. 57
41, 26 26
42, 1-4 268
44, 21 159
48, 1 284
49, 7 . . . . . 3. 270
14 218
22-23 . . . . . 2. 6
54, 7-10 141
55, 3 . . . 3. 111. 118. 239. 244
56, 1 64
6-7 181
57, 1 . . . . . 37. 101
58, 12 295
59, 4 . . . . . 22. 30. 266
13-14 266
17 266
60, 4 2
61, 8 . . . . . 8. 14-15
63, 6 44
7 . . . . . 37. 58. 111
7-14 135
65, 16 23

Jeremías

2, 2-3 . . . . . 45. 138-140
12 7
21 . . . . . 231. 313
3, 1 194
12 . . . . . 50-52. 140. 194
4, 2 315
5 2
5, 1-3 . . . . . 22. 277
28 63
6, 14 10
7, 5-11 . . . . . 15. 71. 194
21-23 . . . . . 194. 202
28 276
8, 11 10
9, 1-4 . . . . . 22. 30. 277
23 75
10, 10 . . . . . 7. 246. 269
12-13 71
11, 4 202
20 71
14, 7 159
12-13 . . . 9. 13. 285-286. 313
21 159
15, 1-4 69
18 2
20-21 208
17, 10 71
21, 12 15
22, 3 15
23, 5-8 . . . . 71. 244. 261. 265
17 10
25-28 286
24, 7 202
26, 11-15 . . . . . 12. 286-287
28, 6 23
8-9 . . . . . 12. 287
29 8
30, 22 202
31, 1 202
3 . . . . 37. 45. 59. 140-141
29 70
31-34 . . . . . 190. 202
31-35 . . . . . 71. 239
38-40 239
32, 18 72
38-41 . . 8. 12-13. 190. 202. 282
33, 6 . . . . 8-9. 12-13. 17. 282
10-11 174
15 244
17-22 239

39,8 9
17 208
42, 5 . . . . . 3. 8. 14-15. 232

Trenos

3, 22 157
22-25 . . . . . 161. 269
31-22 161
4, 5 2
12 4

Ezequiel

6, 13 191
7, 27 191
11, 20 202
13, 10 10
16 10
21 209
14, 11 202
16, 22 140
42 140
59-63 . . . . . 140. 190
18, 1-3 70
5-9 . . . 7-8. 14-15. 20. 64. 87. 281. 313
21-23 . . . . . 20. 64
20, 11 20
13 20
21 20
34, 22-23 209
24 202
25 239
36, 28 202
37, 23 202
26 239
27 202
38, 3 18

Daniel

1, 8-9 102
2, 8 25
45 27
47 25
3, 34-36 . . . . . 155. 204
39 155
42-43 155
6, 12 27
7, 9 63
8, 12 . . . . . 8. 14. 285
9, 4 129
13 . . . . 8. 14. 67. 284-285
10, 1 287
21 . . . . . 232. 313
11, 2 287

Oseas

2, 21-25 . . 190-191. 271-272. 309
4, 1-2 . . . . 122. 192-193. 275
6, 4-7 . . . . . 122. 193. 303
10, 12 . . . . . 37. 46
11, 3 186
9 185
12, 1 3
3 63
6 194
7 122
13, 14 209

Joel

2, 13 73
3, 12 261

Amós

4, 13 71
5, 8-9 71
7, 4 63
9, 5 71

Jonás

2, 3 168
9-10 168-170
3, 5 4
4, 1-2 73

Miqueas

3, 5 11
6, 2 63
4 209
6-8 . . . . 15. 102. 194. 303
7, 2 50-52
5 4
20 . . . . . 216-217. 309

Nahum

1, 3 76

Habacuc

1, 5 4
2, 4 281

Zacarías

3, 8 244
6, 12 244
7, 9-10 . . 8. 14. 101. 232. 273. 309. 313
16-17 . . . . . 15. 273
8, 7-8 . . . 3. 202. 231. 270-271. 315
16 . . . . . 8. 14
19 16
11, 14 67

Malaquías

2, 6 . . . . . 16. 232. 288

1 Macabeos

2, 42 49
4, 24 181
7, 13 49
13, 46 60

2 Macabeos

1, 2 60
24 60
6, 16 60
8, 5 . . . . . 60. 103
27 103
11, 9 60
14, 16 49

NDICE

Páginas

ADVERTENCIA . . . . . III-IV

CAPITULO PRIMERO

Los términos hebreos y sus traducciones

A) אֱמֶת *frente a* אמן *y sus formas derivadas* 1-7

B) אֱמֶת *en la traducción de los LXX* 7-21

a) ἀλήθεια como traducción ordinaria de אֱמֶת 8-12

b) πίστις traducción de אֱמֶת, y sus relaciones con ἀλήθεια. 12-14

c) δικαιοσύνη y ἀλήθεια 14-19

d) ἐλεημοσύνη : caso único 19-20

CONCLUSIÓN 20-21

C) אֱמֶת y אֱמוּנָה *a través de sus diversas traducciones griegas* . 21-23

D) *Otros términos de la raíz* אמן 23-25

E) *Al margen de* אֱמֶת y אֱמוּנָה 25-28

CONCLUSIÓN 28-29

F) Veritas *y* fides *en la traducción latina* 29-32

G) חֶסֶד *ante la filología y las traducciones* 32-49

a) el árabe حشد y el doble חֶסֶד hebreo 32-37

b) la traducción ordinaria ἔλεος 37-41

c) otras traducciones de חֶסֶד 41-45

d) algunos casos especiales 46-48

CONCLUSIÓN 48-49

H) חֶסֶד y חָסִיד 49-60

a) contacto a través de sus traducciones griegas . . . 50-56

CONCLUSIÓN 56

Páginas

b) sus traducciones latinas 56- 0
I) חֶסֶד *en contacto con otros términos hebreos* 60-66
J) *Encuentro con* בְּרִית 66-68
Conclusión. 68

Capitulo Segundo

El חֶסֶד divino como elemento esencial en la historia de Israel

A) *El* חֶסֶד *de la fórmula del Sinaí y su repercusión en la literatura bíblica.* 69-76
B) *Unidad y variedad* 77-79
C) *Fecunda combinación con* עָשָׂה 79-131
a) Abraham en la órbita del חֶסֶד divino 83-89
b) Alcance social de חֶסֶד 89-104
c) el uso del plural de חֶסֶד 104-109
d) el חֶסֶד divino y la promesa davídico-mesiánica . . 109-118
Conclusión. 118-119
D) *El encuentro de* חֶסֶד *con* בְּרִית 120-131

Capitulo Tercero

El חֶסֶד divino como elemento esencial de la oración pública y privada

A) *De Egipto a Palestina* 132-141
B) *El* חֶסֶד *divino y la confianza en Dios* 141-149
C) *Ambiente espiritualista alrededor de* חֶסֶד 149-158
D) *Intensidad de matices* 158-165
E) *Ambiente de lucha.* 165-170
F) *Proyección de* חֶסֶד *en la eternidad* 170-179
G) *Influjo de una fórmula* 173-181
H) *Brotes de universalismo* 181-185
I) *El profeta Oseas* 185-194
Conclusión. 194-196

Capitulo Cuarto

El אֱמֶת divino y la idea de pacto

	Páginas
A) *La promesa-pacto con Abraham*	197-220
a) «Seré para ellos in Deum»	197-202
b) Evocación del pacto patriarcal	202-209
c) «Yo soy el Dios de Abraham»	209-213
d) Intervención directa del אֱמֶת divino	213-218
Conclusión.	218-220
B) *El pacto sinaítico*	220-234
a) Fidelidad en el desierto.	220-224
b) Reflejos de la promesa patriarcal	224-228
c) El Señor אֵל אֱמֶת	228-233
Conclusión.	233-234
C) *La promesa-pacto con la casa davídica*	234-249
a) La antorcha inextinguible	234-238
b) El salmo 89	238-242
c) Juramento de fidelidad	243-246
d) Acción de gracias de David	247-249
Conclusión.	249

Capitulo Quinto

Avances del אֱמֶת divino

A) *A lo largo de los caminos del Señor*	250-269
a) Contactos con la ley divina	250-256
b) Sugerencias de un comentario del Crisóstomo	257-261
c) Ambiente judicial	261-263
d) La presencia del Mesías-Juez.	263-268
Conclusión.	268-269
B) *La presencia divina en el* אֱמֶת *humano*	269-294
a) Fidelidad para con Dios	269-274
b) Fundamento de la vida social	274-281
c) Centro de una fórmula	281-285

Páginas

d) Sabor de profecía 285-288
e) El libro de los Proverbios 288-293
Conclusión. 293-294
C) *Algunas características del* אֱמֶת *divino* 294-306
a) Su duración 294-298
b) Su inmensidad 298-300
c) Su fuerza protectora 300-303
d) Objeto de canto 303-306
Conclusión. 306

Capitulo Sexto.

Ante el encuentro חֶסֶד־אֱמֶת

A) *Origen e historia* 307-309
B) *Posición tradicional* 310-313
C) *Nuevas tendencias* 313-315
D) *Antecedentes* 315-319
Conclusión. 319-321
Bibliografía especial 323-325
Autores citados 326-328
Textos bíblicos citados 329-340

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01296 1209

PROPERTY OF
PRINCETON UNIVERSITY
LIBRARY